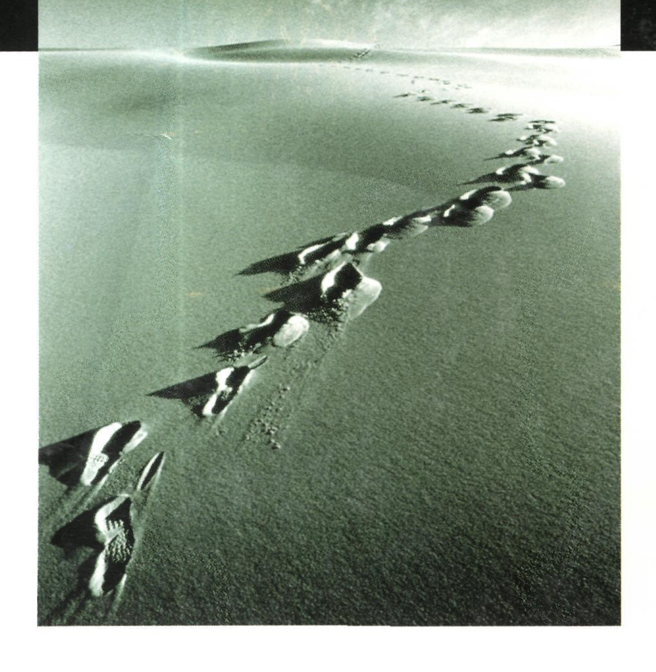
El pensamiento del apóstol Pablo



Herman Ridderbos

El pensamiento del apóstol Pablo

Herman Ridderbos



2000

Título original en holandés: *Paulus, Ontwerp van zijn theologie*
Autor: Herman Ridderbos
Publicado por Uitgeversmaatschappij J. H. Kok (Kampen, Países Bajos, 1966)

Título: *El pensamiento del apóstol Pablo*
Traducido por: Juan van der Velde
Edición revisada por: Humberto Casanova
Impreso en los EE.UU.

Diseño de cubierta: Ron Huizinga
Fotografía de la cubierta: © Lorne Resnick/PhotoDisc

Libros Desafío es un ministerio de CRC Publications, casa de publicaciones de la Iglesia Cristiana Reformada en Norteamérica, Grand Rapids, Michigan, EE.UU.

Publicado por

LIBROS DESAFÍO
2850 Kalamazoo Ave. SE
Grand Rapids, Michigan 49560
EE.UU.

ISBN 1-55883-119-3

Contenido

Escatología

Presentación

El Dr. Herman Ridderbos nació el 13 de febrero de 1909 en el seno de una familia erudita, Su padre Jan y su hermano Nicolás fueron destacados estudiosos en el campo del Antiguo Testamento; su hermano Simón, predicador y escritor, y su hermano Jan, médico. Herman Ridderbos enseñó Nuevo Testamento durante más de treinta y cinco años en el Seminario Teológico de Kampen (Países Bajos), hasta su jubilación el 1 de setiembre de 1978. Recibió su educación teológica en Kampen y después en 1936 su doctorado en la Universidad Libre de Amsterdam bajo la dirección del Dr. F. W. Grosheide. Su disertación fue *De Strekking der Bergrede naar Mattheus* (Las implicancias del Sermón del Monte según el Evangelio de Mateo). Sirvió ocho años como pastor de las Iglesias Reformadas en Rotterdam hasta su nombramiento como profesor en 1943.

El Dr. Ridderbos también sirvió por muchos años al Sínodo de su iglesia como asesor. Por treinta y tres años fue coeditor con el Dr. Gerhardus Berkouwer de la revista semanal *Gereformeerd Weekblad*, a la cual aportó más de mil setecientos editoriales y artículos. Sus intereses le llevaron a promover contactos internacionales entre las iglesias e instituciones cristianas de educación terciaria. Tanto en razón de estos proyectos como para dictar conferencias y asistir a reuniones científicas y eclesiásticas, viajó en varias ocasiones a América del Norte, Sudáfrica, Indonesia, Inglaterra, Alemania y Jerusalén.

El Dr. Ridderbos es autor de unos diecisiete libros, varios de los cuales han sido traducidos y adaptados para su publicación en alemán, inglés, indonesio, japonés y español. Entre ellos hay comentarios sobre los libros del Nuevo Testamento, incluyendo Mateo, Romanos, Gálatas, Colosenses y las Epístolas pastorales. Además, participó en la nueva versión de la Biblia en

su propio idioma, sirvió como colaborador y editor de una Enciclopedia cristiana (6 tomos) en holandés, publicó con W. Gispen una nueva concordancia de la Biblia, aportó artículos para un diccionario bíblico y escribió un sinnúmero de artículos para diversas revistas y libros.

En su honor se han publicado dos tomos: una colección de sus conferencias, monografías y artículos con motivo de sus veinticinco años como profesor en Kampen, y el segundo, un *Festschrift* en ocasión de su jubilación. Este último lleva apropiadamente el título de *De Knechtgestalte van Christus* (la forma de siervo de Cristo) y contiene una lista de las publicaciones más importantes del Dr. Ridderbos y los títulos de sus contribuciones a *Gereformeerd Weekblad* (pp. 256 a 305 inclusive). Pero no incluye los artículos de otras revistas en holandés, inglés y otros idiomas.

Dr. Sidney Rooy

Prefacio del editor

En base a la versión inglesa (*Paul: An Outline of His Theology*, Eerdmans, 1975), hemos revisado por completo la traducción que hizo el Rvdo. van der Velde y que nos fuera facilitada tan gentilmente por la editorial Certeza (secciones 1-52) y la editorial Aurora (secciones 53-80), ambas en Buenos Aires (Argentina). Al hacerlo, hemos tratado de simplificar la sintaxis para hacer más fácil la lectura del libro y hemos añadido subtítulos con el mismo propósito. Además, por lo general hemos traducido al español las palabras y expresiones en latín, alemán, griego y hebreo. En cuanto al texto bíblico, en lugar de optar por una Versión en particular, resolvimos hacer una traducción *ad hoc*. En conexión con esto, cuando ha parecido apropiado, hemos añadido algún comentario respecto a la lectura o traducción de las Versiones españolas. Donde ha sido posible, hemos añadido alguna bibliografía en español, pero el tiempo ha sido un factor que ha jugado en contra. Por último, hemos publicado toda la obra en un solo volumen y con una presentación que honra la calidad de su contenido.

Rvdo. Humberto Casanova Roberts
Editor y Gerente de proyectos
Grand Rapids, Michigan

Lista de abreviaturas

Althaus, *Rom.*
P. Althaus, *Der Brief an die Römer* (Das Neue Testament Deutsch, 6), 1949

BAGD
Bauer, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.* Traducido por W.F. Arndt, F.W. Gingrich y F.W. Danker. Chicago: The University of Chicago Press, 1979

BDF
Blass, F., A. Debrunner y R.W. Funk. *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature.* Chicago: The University of Chicago Press, 1961

BJ
Biblia de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975

BLA
Biblia Latinoamericana. Madrid-Estella: San Pablo y Verbo Divino, 1995

BP
Biblia del Peregrino. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1993

CB
La Biblia de la Casa de la Biblia. Salamanca: Sígueme, 1992

CI
Sagrada Biblia. F. Cantera y M. Iglesias. Madrid: BAC, 1975

DENT
Balz. H. y G. Schneider (editores), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento.* 2 vols. Salamanca: Sígueme, 196-97

Dibelius, *Col.*
M. Dibelius, *An die Kolosser, Epheser, An Philemon* (Handbuch zum Neuen Testament, 12), 1953

Dibelius, *Th.*
M. Dibelius, *And die Thessalonicher* (Handbuch zum Neuen Testament), 1937

DTNT
Coenen, L., E. Beyreuther y H. Bietenhard. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento.* 4 vols. Salamanca: Sígueme, 1985

Greijdanus, *Rom.*
S. Greijdanus, De Brief van den apostel Paulus aan de Gemeente te Rome, I, 1933, II, 1933

Grosheide, *1 Cor.*
F.W. Grosheide, *De eerste brief van den apostel Paulus aan de kerk te Korinthe* (Comentaar op het Nieuwe Testament), 1957

LBLA
Biblia de las Américas. Anaheim: Lockman Foundation, 1986

Lietzmann, *Cor.*, o Lietzmann-Kümmel, *Cor.*
H. Lietzmann (rev. W. G. Kümmel), *And die Korinther* (Handbuch zum Neuen Testament, 9), 1949

Lietzmann, *Rom.*
H. Lietzmann, *An die Römer* (Handbuch zum Neuen Testament, 8), 1933

LT
La Biblia. J. Levoratti y A.B. Trusso. Madrid-Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1990

LXX
Versión griega de los Setenta (AT)

Michel, *Rom.*
O. Michel, *Der Brief an die Römer* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, 4), 1955

NBE
Nueva Biblia Española. A. Schökel y J. Mateos. Madrid: Cristiandad, 1975

NC
Sagrada Biblia. E. Nácar y A. Colunga. Madrid: BAC, 1965

NICNT
New International Commentary on the New Testament

NTS
New Testament Studies

NTT
Nuevo Testamento Trilingüe. J. M. Bover y J. O'Callaghan. Madrid: BAC, 1977

NVI
Nueva Versión Internacional. Sociedad Bíblica Internacional, 1998

Oepke, *Gal.*
A. Oepke, *Der Brief des Paulus an die Galater* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, 9), 1937

PRE
Realencyclopädie für protestantische Theologie un Kirche

RGG
Religion in Geschichte un Gegenwart

Ridderbos, *Col.*
H.N. Ridderbos, *Aan de Kolossenzen* (Comentaar op het Nieuwe Testament), 1960.

Ridderbos, *Rom.*
H. Ridderbos, *Aan de Romeinen* (Commentaar op het Nieuwe Testament), 1959

Rigaux, *Th.*
B. Rigaux, *Saint Paul: les épitres aux Thessaloniciens* (Études bibliques), 1956

RV60
Santa Biblia. Versión Reina-Valera, revisión 1960. Sociedades Bíblicas Unidas

Schlier, *Gal.*
H. Schlier, *La carta a los Gálatas* (Salamanca: Sígueme) 1975

TDNT
Kittel, G. y G. Friedrich. *Theological Dictionary of the New Testament.* Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976

TE
Traducción al español

TI
Traducción al inglés

TLZ
Theologishce Literaturzeitung

TZ
Theologische Zeitschrift

VM
Versión Moderna. Sociedades Bíblicas en América Latina

VP
La Biblia. Dios habla hoy. Sociedades Bíblicas Unidas, 1983

Wendland, *Cor.*
H.D. Wendland, *Die Briefe an die Korinther* (Das Neue Testament Deutsch, 7), 1948

ZNW
Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenshaft

ZST
Zeitschrift für die systematische Theologie

ZTK
Zeitschrift für Theologie und Kirche

Introducción

I

Corrientes principales en la historia de la investigación de la teología de Pablo

1. La Reforma

La manera en que el apóstol Pablo dio forma y expresión al evangelio de Jesucristo es tan profunda y compleja, que no nos debería extrañar que en la historia de la investigación paulina encontremos una gran variedad de opiniones acerca de su pensamiento. Por cierto que la historia de la interpretación de la teología de Pablo demandaría un estudio por separado,[1] y no es posible darle la atención adecuada en un capítulo introductorio. Sin embargo, es útil y necesario que nos familiaricemos con sus corrientes principales, especialmente con las tendencias del siglo XX. Ante todo nos interesa obtener una visión clara de la estructura fundamental de la predicación y doctrina de Pablo o, si se quiere, hallar la entrada al imponente edificio de su teología. Es obvio que el edifi-

---

1 Véase, p. ej., A. Schweitzer, *Paul and His Interpreters*, TI, 1912; P. Feine, *Der Apostel Paulus*, 1927, pp. 158ss.; R. Bultmann, «Zur Geschichte der Paulus-Forschung», *Theol. Rundschau*, nueva serie, 1929, pp. 26-59; idem, «Neueste Paulus-Forschung», *Theol. Rundschau*, nueva serie, 1934, pp. 229-246; 1936, pp. 1-22; A. M. Denis, «Saint Paul dans la Littérature récente», en *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1950, pp. 383-408; mi *Paul and Jesus*, 1952, TI, pp. 3-20; W. G. Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*, TI, 1972; G. Delling, «Zum neueren Paulusverständnis», en *Novum Testamentun*, 1960, pp. 95-121; B. Rigaux, «L'interprétation du paulinisme dans l'exégèse récente» y las reseñas allí mencionadas en *Littérature et Théologie pauliniennes (Recherches Bibliques*, V), 1960; y del mismo, ahora también, *The Letters of St. Paul: Modern Studies*, TI, 1968; E. E. Ellis, *Paul and his Recent Interpreters*, 1961. Sobre la iglesia antigua véase E. Aleith, *Paulusverständnis in der alten Kirche*, 1937; K. H. Schelkle, *Paulus. Lehre der Väter, Die altkirchliche Auslegung von Römer* 1-11, 1959.

cio tiene varias puertas por las que podríamos entrar en él, pero la pregunta es: ¿Cuál es la entrada principal que domina todo el edificio? Este interrogante ha recibido respuestas muy diferentes, principalmente durante los últimos cien años de investigación. Las diferencias se relacionan con las diversas maneras en que los eruditos conciben la distribución y la estructura arquitectónica del edificio como un todo.

La Reforma y Lutero

En términos generales, se puede decir que la teología de la Reforma consideró de antaño que la justificación por la fe era la entrada o clave para entender la predicación paulina. Las expresiones jurídicas que encontramos en las epístolas a los Romanos y a los Gálatas fueron de fundamental importancia en la intensa lucha contra el legalismo y el misticismo de la iglesia romana. Esto hizo que la Reforma viera las epístolas de Pablo principalmente a través de la doctrina de la justificación. Esto se advierte especialmente en el caso de Lutero, para quien el único criterio y principio de toda la doctrina neotestamentaria de la redención, el canon dentro del canon, era la doctrina paulina de la justificación. Esto lo afirma diciendo que el criterio que debe guiarnos es «lo que predica e inculca a Cristo» (Prefacio a Santiago y Judas), en el sentido de la justificación por la fe sola. Su punto de vista se manifiesta en su crítica a la Epístola de Santiago. La teología luterana posterior dejó traslucir constantemente los vestigios de tener su punto de partida en la doctrina paulina de la justificación. Muchas veces el luteranismo fue más lejos todavía e identificó la lucha de Lutero por llegar a la seguridad de la fe con la conversión de Pablo en el camino a Damasco, y así entendió no sólo a Lutero *sub specie Pauli* (desde el punto de vista de Pablo), sino también a Pablo *sub specie Lutheri* (desde el punto de vista de Lutero).[2]

La Reforma y Calvino

Desde el principio estas cuestiones estuvieron más equilibradas en la teología calvinista. Para Calvino, la doctrina paulina de la justificación por la fe no llegó a ser un *principium canonicitatis* (principio de canocidad). Sin embargo, en la pugna con la iglesia romana, la tradición calvinista también le dio a la doctrina de la justificación un papel dominante como si fuera la clave para la

2 *Cf.* p. ej., O. Kietzig, *Die Bekerhrung des Paulus*, 1932, pp. 51-72; E. Pfaff, *Die Bekehrung des hl. Paulus in der Exegese des 20. Jhrh.*, 1942.

comprensión del evangelio en su totalidad.[3] Esto también se desprende del concepto reformado de la fe, que lleva el sello de Calvino. El evangelio de la justificación por la fe sola, sin las obras de la ley, resultó ser nuevamente el único y poderoso medio para liberar la conciencia agobiada y reemplazar el espíritu de la esclavitud legalista por la seguridad de la reconciliación y la adopción como hijos de Dios. Debido a esta antítesis tan dominante, no debe extrañarnos que el concepto reformado de la fe haya visto en Pablo, ante todo, al predicador de la justificación, y que haya abordado toda su teología desde este punto de vista.

Desarrollo posterior: ordo salutis

Pero en la medida en que fue disminuyendo la fuerza de la idea reformada original, se produjo también un cambio en las tradiciones calvinista y luterana. Se empezaron a hacer preguntas acerca del orden de la salvación, esto es, preguntas en relación con la apropiación personal de la redención (*ordo salutis*). Estas preguntas poco a poco fueron relegando a segundo plano las inquietudes acerca de la historia de la salvación (*historia salutis*). Si Lutero y Calvino pusieron todo el énfasis en el acontecimiento redentor acaecido en la muerte y la resurrección de Cristo,[4] posteriormente el pietismo, el misticismo y el moralismo hicieron que el énfasis recayera en el proceso por el cual el individuo se apropia de la salvación dada en Cristo y en su efecto místico y moral en la vida de los creyentes. En consecuencia, el centro de gravitación en la historia de la investigación de las epístolas de Pablo se fue trasladando progresivamente, de los aspectos jurídicos a los aspectos pneumáticos (espirituales) y éticos de su predicación. Esto produjo una concepción totalmente distinta de los fundamentos de su predicación.

La Ilustración

Este cambio, sin embargo, adquiere importancia o valor académico recién en la teología proveniente de la Ilustración. Sin la influencia de la Ilustración es inconcebible toda la historia de la investigación paulina (*Paulusforschung*) de los siglos XIX y XX. Por una parte, estimuló la exégesis histórica y crítica, y contribuyó en gran medida a diferenciar y entender mejor el significado original

---

3 *Cf.* también G. C. Berkouwer, *Faith and Justification. TI*, 1954, pp. 72ss.

4 Sobre Lutero, véase también J. T. Bakker, *Eschatologische Prediking bij Luther*, 1964.

e histórico de los grandes temas teológicos que encontramos en la predicación de Pablo. Por la otra, si examinamos esta interpretación de Pablo, notaremos que es sorprendentemente obvia y vergonzosa la manera en que la así llamada investigación libre y crítica de la predicación de Pablo ha sido determinada una y otra vez, y hasta el día de hoy, por las premisas religiosas y filosóficas del espíritu de su época. Este fenómeno salta a la vista indiscutiblemente en las numerosas «imágenes de Pablo» que han jugado un papel tan importante en la investigación científica de los últimos cien años. Aparece el Pablo hegeliano de la escuela de Tubinga, el Pablo liberal de la teología liberal, el Pablo místico de la escuela histórico-religiosa, y el Pablo «existencialista», presentado ahora con gran talento y agudeza por la escuela de Bultmann. En esta enumeración de las interpretaciones no es difícil advertir el reflejo del desarrollo filosófico-teológico que puede señalarse en el mismo período.

Ahora bien, sería parcial e injusto considerar y juzgar la historia de la investigación exclusivamente desde el punto de vista de las cambiantes concepciones filosóficas y teológicas. Se podría decir que hablar así sería darle sólo un carácter negativo a esta historia de la interpretación. Pero de ningún modo es así, como se verá a continuación. Esta historia no sólo pone de manifiesto cómo la investigación de un fenómeno tan tremendo y polifacético como la predicación de Pablo se ve amenazada por la influencia del siempre cambiante espíritu contemporáneo, sino que muestra también que la Palabra de Dios —que resuena en esa predicación— no está presa. A pesar de los diferentes resultados de la investigación humana —e incluso con la ayuda de los mismos— la Palabra se impone vez tras vez y demanda reverencia en su inconfundible propósito.

Desde que Albert Schweitzer (1875-1965) escribiera en 1911 su *Geschichte der Paulinischen Forschung* (= Historia de la investigación paulina), repetidas veces se ha descrito el cautivante e instructivo desarrollo de la investigación del sentido general de la predicación de Pablo. Por esto, podría considerarse superfluo detallar otra vez dicho desarrollo, al menos en lo que respecta al período que se extiende desde 1840 hasta 1940. Es indispensable, sin embargo, reseñar brevemente esta historia como trasfondo de lo que trataremos repetidamente en los capítulos que siguen. Se trata principalmente de cuatro concepciones básicas sucesivas: la interpretación de la escuela de Tubinga, la interpretación liberal, la histórico-religiosa y la escatológica. Por cierto, ninguna de ellas existe en una forma absolutamente pura. Especialmente la segunda y la tercera; y la tercera y la cuarta se entrelazan y con-

funden. Con todo, los caracteres básicos se diferencian claramente, y un compendio de las características de estas cuatro corrientes principales nos será útil para divisar mejor la problemática del carácter general de la predicación de Pablo («la puerta principal»), como también los trasfondos de la investigación actual.

2. Ferdinand Christian Baur (1762-1860) y la escuela de Tubinga (Alemania)

La lucha respecto al significado del apóstol Pablo en la historia de la revelación neotestamentaria surge con las obras de F. C. Baur, el padre de la llamada escuela de Tubinga.[5] Baur intentó explicar la historia del cristianismo siguiendo los principios filosóficos de Hegel. Guiado en parte por ellos buscó el centro de la predicación de Pablo no en la cristología, sino en el concepto paulino del Espíritu y en la antítesis espíritu-carne. Baur le da a esta antítesis un sentido hegeliano: lo infinito y lo absoluto (Espíritu) en contraposición con lo finito (la carne). En el espíritu el hombre participa del Espíritu del mismo Dios que lo libera de lo finito y relativo, y lo lleva a la libertad absoluta. En este esquema idealista el cristianismo es, según Baur, la religión absoluta, y Pablo es aquel en cuya doctrina de la libertad y la reconciliación se materializa la absoluta conciencia de la unidad del hombre con Dios en el Espíritu.

Según Baur, esta conciencia de Pablo se desarrolló en antítesis con el cristianismo primitivo que todavía estaba ligado a la ley y al judaísmo particularista. En este conflicto —que bajo la presión del naciente gnosticismo fue resuelto en el catolicismo sintético posterior— Pablo fue el defensor de la fe cristiana universalista, libre de la ley. En la síntesis posterior predomina este universalismo, ligado ahora a la idea de la jerarquía eclesiástica.

Según Baur, ambas corrientes pueden rastrearse históricamente hasta el surgimiento de Jesús, en quien se manifiesta tanto lo universal como lo particular. Lo universal aparece en Jesús como lo humano y moral y, por tanto, absoluto. Lo particular surge en su consideración de Israel como el pueblo de Dios y de su

---

5 Los escritos principales de Baur donde exponen sus ideas sobre la doctrina de Pablo son: *Paul, the Apostle of Jesus Christ*, TI, 1876; *The Church History of the First Three Centuries*, TI, 1878; *Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie*, 1864. En cuanto a la importancia de Baur y su interpretación de Pablo, véase (además de las obras citadas en la nota 1) la detallada exposición de H. Schmidt (J. Hausleiter) en el artículo «Baur», en *Realencyclopädie für protestantische Theol. und Kirche*, II, 1897, pp. 467-483; M. Tetz en *Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, 1957, cols. 935ss., y las monografías que allí se mencionan. Véase también Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, TI, 1972, pp. 499ss.

persona como el Mesías. No obstante, Baur no interpreta a Pablo a partir de su investigación del Jesús histórico, de quien rara vez habla en sus epístolas, sino del milagro de su conversión cuando Dios le reveló a su Hijo al confrontarlo con el hecho tremendo de la muerte de Jesús. Fue esta experiencia la que hizo surgir en la mente de Pablo la idea de la verdad y la libertad absolutas, purgadas de toda relación nacional y legalista, y así el Apóstol llegó a desarrollar las ideas que le son características y que determinan en adelante toda su concepción de la persona de Cristo. En consecuencia, Pablo no necesita una comprobación histórica de su doctrina. «¿Por qué tendría [Pablo] que preguntar si lo que enseña concuerda con la doctrina original de Jesús..., si en el Cristo que vive y obra en él, oye la voz del Señor mismo? ¿Por qué extraer del pasado lo que el Cristo, presente en él, le da a conocer directamente a su conciencia?».[6]

Baur usó esta reconstrucción del comienzo del cristianismo como el criterio para saber cuáles eran las epístolas auténticas de Pablo, y en general para establecer las fechas de los escritos neotestamentarios. Baur opinaba que únicamente son aceptables como auténticas las cuatro epístolas principales (Romanos, Gálatas, 1 y 2 Corintios), porque en ellas se advierte todavía con toda claridad el tema antitético. Consideraba que las otras epístolas ya estaban dominadas por una tendencia unionista, lo cual las colocaba en una fecha posterior.

La posición de Baur está dominada enteramente por la concepción hegeliana de la historia y por el concepto del Espíritu. Sin embargo, su concepto del *pneuma* (espíritu) no es paulino. Debido a esta interpretación exclusivamente antitética de la doctrina de Pablo, Baur no sólo desfiguró la imagen del cristianismo original, tal como la presenta el libro de Hechos de los Apóstoles, sino que tampoco pudo entender el significado pleno de Pablo en la historia de la revelación neotestamentaria. Esto condujo a una amputación masiva del *Corpus Paulinum* (los escritos de Pablo). Después, los holandeses Pierson, van Manen y Loman, y el suizo Steck, extrajeron las consecuencias radicales de la concepción de Baur, y terminaron por rechazar la genuinidad de todas las epístolas paulinas. Después de esto no se pudo hallar acuerdo ni aun en la crítica histórica más avanzada. No obstante, los conceptos críticos y universalistas-idealistas que Baur tenía acerca del cristianismo primitivo han seguido ejerciendo mucha influencia, y la distancia que creó entre la doctrina de Pablo y la de los otros apóstoles que

6 *The Church History of the First Three Centuries*, p. 50.

estuvieron con Jesús continuó siendo uno de los temas principales de la investigación posterior. Sus planteamientos acerca del lugar que ocupa Pablo en el Nuevo Testamento y su relación con Jesús y con el cristianismo original han ejercido una influencia incalculable, aunque sólo algunos —aun entre los de la denominada escuela de Tubinga— han aceptado sin alteraciones la construcción total de Baur (por ejemplo, Schwegler).

3. La interpretación liberal y su decadencia

Después de Baur surgió otra explicación del significado teológico de la predicación paulina del evangelio, la cual toma también como punto de partida el lenguaje paulino sobre el Espíritu, pero analizándolo a partir de la antropología griega. Entre otros, los principales exponentes de este período fueron Holsten, Lüddemann, Pfleiderer y H. J. Holtzmann.[7]

La teología de la Reforma consideraba que la justificación por la fe era el centro de la doctrina de Pablo, uniéndola estrechamente con la santificación, la lucha entre la carne y el espíritu, etc. Pero en este período los estudiosos empezaron a distinguir —además de la «corriente» jurídico-forense que procedía del judaísmo— una corriente ética (o ético-mística) que hallaba expresión en el contraste entre la carne y el espíritu. Esta corriente estaba orientada, no hacia el judaísmo, sino hacia el pensamiento helénico. De este modo, ya no se considera al «espíritu» como la antítesis de lo finito y lo humano (como en el caso de Baur), sino como el antípoda de lo sensual. El «espíritu» y la «carne» forman una antítesis que se verifica en el hombre mismo: el espíritu es el principio racional directriz del hombre que debe triunfar sobre la baja naturaleza sensual (σάρξ) y dominarla. Se supone que Pablo habría cristianizado este pensamiento griego, y que a su vez este pensamiento había pasado a constituir el rasgo distintivo de su predicación del evangelio. De esta forma, el acento recaía en el significado ético o místico de la antítesis entre carne y espíritu. Así se interpreta también todo lo que Pablo escribe respecto al hecho de que los creyentes están «con» y «en» Cristo. Esta comunión se concibe como un misticismo orientado éticamente. La comunión no se interpreta como una inclusión objetiva de los creyentes en Cristo, sino como una conexión espiritual y mística de la cual florece a su vez una

---

7 K. Holsten, *Das Evangelium des Paulus* I, 1880; II, 1898. H. Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus*, 1872. O. Pfleiderer, *Paulinism*, TI, 1891; *Primitive Christianity*, TI, 1906-1911. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 1897, 2ª ed., 1911.

vida de amor y de libertad espiritual, entendida en un sentido religioso general.

Nos encontramos en este punto en la época cumbre de la llamada teología liberal. El concepto ético que se tenía de la predicación de Jesús llega a predominar también sobre la forma en que se consideraba la teología de Pablo. No se da un contraste fundamental entre Pablo y Jesús, ya que se intenta reducir también la predicación de Pablo a una moralidad idealista y racionalista. Se admite que en las epístolas de Pablo se descubren también otras tendencias. Por ejemplo, están sus expresiones escatológicas, demonológicas y angelológicas. Sin embargo, estas expresiones se consideran como el marco contemporáneo de la enseñanza esencial de Pablo, como también se interpretaba la predicación de Jesús acerca del Reino de Dios. Por cierto, se acepta que la conversión de Pablo ejerció una gran influencia en el desarrollo de estas ideas.[8] Fue así como él se liberó totalmente del esquema de pensamiento judío, presentándosele la posibilidad de llegar a una actitud totalmente nueva hacia la vida en la que, como dijimos, el pensamiento griego influyó notablemente.

Sin embargo, la escuela liberal no podía negar que el tema éticomístico no lo es todo. Hay otros temas que también ocupan un lugar importante en la religiosidad de Pablo, especialmente la doctrina jurídica de la justificación basada en la fe en la muerte y resurrección de Jesús. Aunque la teología liberal intentó ocultar el significado de estos acontecimientos salvíficos detrás de su concepto moral y racional de la religión (por ejemplo, afirmando que la doctrina de la justificación es el resultado de la tradición y de la polémica), no pudo desconocer el lugar que todo esto ocupa en las epístolas paulinas. Se opina, pues, que Pablo no tenía un pensamiento teológico coherente; que en todo caso sus ideas religiosas no se expresan adecuadamente en su teología; que en su ser interior lo judío y lo griego continuaron existiendo en discordia. Mientras que Lüdemann consideraba que en Pablo predomina la contraposición entre el espíritu y la carne, (antítesis que debe ser interpretada en el sentido griego), Pfleiderer llega a la conclusión de que en la mente de Pablo existen dos imágenes irreconciliables

---

8 Principalmente Holsten en su manera racionalizante y psicologizante relacionó el génesis del Evangelio de Pablo con su conversión (*Das Christusvision de Paulus und die Genesis des paulinischen Evangeliums*, 1861 y 1868). En palabras de Michel, «comenzó precisamente allí donde Baur no sacó las consecuencias de la visión moderna del mundo. Luchó contra toda explicación sobrenatural de la experiencia de Damasco y del desarrollo de la cristología paulina... y buscó (en la individualidad espiritual propia de Pablo y en el culto a Cristo de la iglesia primitiva) el fundamento seguro sobre el cual podía asentar la experiencia de Pablo como resultado lógico» («Die Entstehung der paulinischen Christologie», *ZNW*, 1929, pp. 324, 325.

entre sí: la jurídica y la ética. Según Pfleiderer, Pablo saltaba de un tema a otro sin que él mismo advirtiera la contradicción.

Heinrich Julius Holtzmann (1832-1910)

El punto culminante y al mismo tiempo terminal de esta interpretación paulina llega con el maestro de la teología liberal, H. J. Holtzmann. Según él, la conversión en el camino a Damasco es de fundamental importancia para entender la posición teológica de Pablo. Holtzmann interpreta este acontecimiento como la primera experiencia subjetiva de lo que Pablo proclamará posteriormente como su doctrina objetiva de la salvación.[9] Ya antes de su experiencia en Damasco, Pablo habría llegado a una «bancarrota ética» (que se supone descrita en Romanos 7) y habría recibido la noción correcta de esa condición en su visión del Cristo glorificado. Descubrió entonces un camino de salvación distinto a la salvación por medio de la ley; el altivo fariseo que había en él, cayó derrotado, su orgulloso particularismo quedó destrozado, llegó a captar lo que significa «morir y resucitar con Cristo», y fluyeron en él nuevas fuerzas y tareas. Lo que Pablo enseñó más tarde acerca de este asunto en su predicación sería, en el sentido más profundo, una objetivación y generalización de su experiencia subjetiva y personal.[10]

Además, Holtzmann acepta que, al dar forma a sus experiencias y pensamientos, Pablo fue fuertemente influido por el pensamiento griego. Por ejemplo, afirma que esto se ve con respecto a los alcances metafísicos de su cristología,[11] los cuales se deberían a la influencia alejandrina-griega, en especial a las especulaciones de Filón. De la misma forma, la contraposición entre el espíritu y la carne sería también típicamente griega,[12] y su doctrina de los sacramentos debe estar relacionada con los misterios griegos. Sin embargo, Holtzmann no puede negar que en el espíritu de Pablo continúan obrando muchas influencias e ideas judías. Holtzmann considera como distintivo de la teología de Pablo la extraña conjunción de lo griego y lo judío, presente en las frecuentes antinomias.[13] Junto a lo ético se halla lo jurídico; junto a la idealización

9 *Lehruch der neutestamentlichen Theologie*, II, 1911, p. 238: «Toda la 'doctrina' de Pablo es entendible y transparente sólo si se la entiende como la generalización de lo que Pablo había experimentado personalmente y que, en consecuencia, impone a todos los que andan por el mismo camino. Su doctrina no es otra cosa que la explicación del contenido de su propia conversión, la sistematización de la cristofanía».

10 Extensamente *op. cit.*, pp. 256, 257.

11 *Op. cit.*, pp. 73ss.

12 *Op. cit.*, pp. 21ss.

13 *Op. cit.*, pp. 238, 239.

del hombre, una concepción realista; junto a la idea griega del desprendimiento del alma, la escatología realista judía. Todo ello produce más bien un ensamble heterogéneo y una teología repleta de contradicciones internas. Pero detrás de todo nos encontramos siempre con la gran personalidad religiosa de Pablo y con su sentida experiencia en el camino a Damasco, que es el fundamento de todo.[14]

La concepción de Holtzmann es entonces una prolongación de las líneas trazadas por Holsten, Lüddeman y Pfleiderer. La visión de Damasco, la influencia griega y la forma ético-religiosa en la que estos autores conciben el cristianismo son los elementos básicos para interpretar a Pablo. No logran llegar a una unidad, pero todo tiende a reducir la teología y la religión de Pablo a una religiosidad general ético-racional, independiente de los hechos redentores.[15] En Jesús esta piedad se manifiesta en su forma y madurez más pura. Pablo se halla a la zaga de Jesús en este respecto, porque el apóstol le da mucha importancia a diversas especulaciones jurídicas y metafísicas. Pero en lo fundamental, tanto Pablo como Jesús anidan lo mismo,[16] y Pablo fue el primero en entrar al mundo conceptual cristiano con las formas de pensamiento helénico, sirviendo de puente entre el mundo semítico y el griego, y también entre éste y el moderno.[17]

Después de Holtzmann, esta imagen liberal de Pablo no pudo mantenerse en pie durante mucho tiempo. La investigación posterior comenzó a captar más y más el hecho de que, entre otras cosas, es imposible espiritualizar (como lo hace Holtzmann) la llamada cristología metafísica, la doctrina jurídica de la satisfacción, el significado de los hechos redentores y la escatología. Tampoco se les puede considerar como un elemento «teológico» ajeno a la verdadera religión de Pablo.

Hermann Gunkel (1862-1932)

Holtzmann y sus antecesores interpretaron la contraposición paulina entre el espíritu y la carne a la luz del pensamiento dualista griego, pero dicha interpretación fue criticada severamente, entre otros, por H. Gunkel, quien estimó que el concepto paulino del *pneuma* no tenía su origen en el pensamiento griego, sino más

14 *Op. cit.*, pp. 255-262.

15 *Op. cit.*, pp. 257ss.

16 *Op. cit.*, pp. 235ss.

17 *Op. cit.*, p. 243.

bien en el judío y, por tanto, rechazó el carácter ético-racional de la contraposición entre el espíritu y la carne.[18] Aun un autor tan anterior como R. Kabisch ya había apuntado a la escatología como al factor dominante de la teología paulina, señalando así a la teología judía, en especial a la apocalíptica judía tardía, como la causante del llamado sistema doctrinal paulino.[19] Además, a diferencia de Holtzmann, gradualmente se fue dando más énfasis al significado de los sacramentos en la doctrina de Pablo, a los que se les atribuye, en contraposición a las concepciones espiritualistas de Holtzmann, un significado realista-naturalista proveniente, según se piensa, de las religiones de misterio orientales. El resultado de la aplicación cada vez más generalizada del método de religiones comparadas fue que se comenzara a rechazar como enteramente inadecuada la interpretación ético-idealista de la teología liberal. En cambio, se empezó a acentuar el carácter «extraño» de la teología de Pablo, se empezó a subrayar aquello que es extraño para el hombre moderno. Sin embargo, este nuevo énfasis destruyó la posibilidad de conservar unidas la imagen de Jesús, que todavía muchos concebían como el maestro de la paternidad de Dios y de una moral sublime, y la imagen del Cristo sobrenatural que Pablo predica en sus epístolas. La teología moderna se dio cuenta de que no se puede interpretar la cristología paulina espiritual ni psicológicamente (como la objetivación de las experiencias religiosas de Pablo en el camino a Damasco, según Holtzmann). También reconoció que no se puede separar la Cristología paulina de la «religión» de Pablo como si fuera un esquema «teológico», sino que hay que interpretarla precisamente como el fundamento central más importante tanto de la teología como de la «religión» de Pablo. Pero esto creó el problema de cómo relacionar a Pablo con Jesús.

William Wrede (1859-1906)

Esta desintegración de la imagen liberal de Pablo y, junto con ella, de la relación entre Jesús y Pablo, puede verse con toda claridad en la exposición muy radical y hasta hoy muy influyente de W. Wrede.[20] A diferencia de Holtzmann, Wrede no quiere saber nada

---

18 H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung Der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus*, 1888.

19 R. Kabisch, *Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus*, 1893.

20 W. Wrede, *Paul*, TI, 1908. En cuanto a Wrede, véase extensamente mi *Paul and Jesus*, pp. 3ss.

de la separación entre la «religión» de Pablo y su «teología». La «teología» de Pablo es la adecuada expresión de su religión.[21] Y esta teología es básicamente cristología. Toda la doctrina paulina es la doctrina de Cristo y de su obra, y esa es su esencia. Lo esencial y nuevo en Pablo es que fundamentó su religión en los acontecimientos redentores como la encarnación, la muerte y la resurrección de Cristo. La historia de la salvación es la columna vertebral del cristianismo paulino.[22]

Si se pregunta por el origen de esta doctrina, ni la experiencia de la conversión de Pablo, ni la impresión que le causó la personalidad de Jesús (a quien Pablo posiblemente nunca conoció), ni su propio esquema teológico, pueden explicarlo. Se presenta el problema de cómo fue posible que en el lapso de una vida humana la imagen de Jesús se transformara tan radicalmente en el Cristo paulino. La solución está sólo en aceptar que el fariseo Pablo ya poseía «cierta cantidad de conceptos preconcebidos respecto a un ser divino», los cuales transfirió al Jesús histórico bajo el impacto de su conversión.[23] Su predicación cristológica poco tiene que ver entonces con el Jesús histórico; y debe ser interpretada a la luz de las especulaciones mitológicas que había en aquella época acerca de un salvador y de la salvación. Pablo proyectó todo esto en el Jesús de Nazaret, sin darse cuenta de tan radical transformación.[24]

La crítica de Wrede tuvo mucha influencia porque, a diferencia de la teología liberal, fue capaz de dar una imagen más articulada de la predicación de Pablo. Señaló que la cristología de los acontecimientos redentores es la esencia de la predicación de Pablo y quebró la conexión entre la predicación de Pablo y la imagen liberal de Jesús. Esta crítica se impuso porque hizo mayor justicia a la predicación de Pablo (aunque sólo en un sentido histórico-exegético) que quienes consideraban que el meollo de su predicación no era el gran «acontecimiento de Cristo» sino una verdad éticoreligiosa ahistórica. Al mismo tiempo, quedó abierto el abismo entre la predicación de Pablo y la moderna interpretación liberal del significado de Cristo Jesús y de su predicación acerca del Reino de Dios. Este abismo es realmente insalvable mientras se considere a Jesús de Nazaret sólo como un personaje humano, no importa cuán alta haya sido la talla espiritual que alcanzara.

---

21 Wrede, *Paul*, p. 48.

22 *Op. cit.*, pp. 103, 104.

23 *Op. cit.*, p. 87.

24 *Op. cit.*, p. 95.

4. La perspectiva de la historia de las religiones (*religionsgeschichtliche*)

A fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, la interpretación histórico-religiosa (*religionsgeschichtliche*) de las epístolas de Pablo y del *kerugma* cristiano contenido en ellas llamó cada vez más la atención. Los anteriores esfuerzos buscaron derivar los diversos temas principales de la predicación paulina de la literatura y cosmovisión del pensamiento filosófico griego (tal como se intentó explicar la contraposición espíritu-carne). Ahora la atención se concentra en las opiniones y acontecimientos religiosos populares del período helénico, en especial en el sincretismo religioso de la época, el cual surgió de la influencia que la religiosidad oriental tuvo sobre la religión occidental, y que se revela en las religiones y cultos de misterio. El conocimiento de estas manifestaciones religiosas se profundizó considerablemente a partir de las investigaciones de renombrados filólogos e historiadores como Cumont,[25] Rohde, Dieterich,[26] Reitzenstein[27] y otros.

En general, se puede decir que las religiones de misterio surgen aproximadamente al comienzo de nuestra era cristiana, y constituyen un puente entre el pensamiento místico trascendental del Oriente y la religiosidad más concreta e inmanente del Occidente. Cuando en el Occidente se manifiesta un gran cansancio religioso, las ideas orientales de redención entran y se apoderan del espíritu del momento que aguarda una satisfacción religiosa más profunda y una liberación de la fragilidad terrenal humana.

Todas esas religiones de misterio poseen algo así como un culto basado en un mito. Se trata de una narración mitológica acerca de la divinidad que se venera en el culto. La narración puede decir que dicha divinidad muere y vuelve a vivir, o que triunfa ante fuerzas o dioses que la combaten, pero siempre con una tendencia a lograr la redención de lo transitorio. Ya en la Grecia antigua existían los misterios eleusinos. El mito contaba que Plutón había raptado a Perséfone, hija de la diosa Deméter (= la madre tierra), y que se la había llevado al Hades. Pero Zeus, padre de Perséfone, interviene y la devuelve nuevamente a su madre. Cada año se celebraba, pues, esta liberación de Perséfone. Se trata aquí de un culto a la naturaleza o vegetación, pues el mito representa la muerte y la resurrección de la naturaleza. Más tarde los misterios de Serapis, procedentes de Egipto, fueron muy importantes. Con estos misterios se mezclaron los cultos de Osiris y de Isis. El mito original narra la

---

25 Entre otras cosas, Cumont escribió su *Les religions orientales dans le paganism romain*, 1906, 1929. Cumont mismo se cuidó mucho de no hacer depender el cristianismo de los cultos paganos.

26 Conocido es su escrito *Eine Mithrasliturgie*, 1923, una porción del denominado «gran papiro mágico de Paris», que Deiterich considera como una liturgia usada en el culto de Mitras. Cumont y otros rechazan esta idea.

27 Richard Reitzenstein (1861-1931) se ocupó mucho de la literatura gnóstica tardía (p. ej. del *Corpus Hermeticum*). Partiendo de esta literatura creyó poder reconstruir los conceptos y usos sincréticos ya dominantes en la época de Pablo. Reitzenstein conocía a fondo este gnosticismo oriental y comparando textos gnósticos y paulinos convenció a muchos de que existía una vinculación terminológica y conceptual entre ambos. Entre otros libros, escribió *Poimandres*, 1904; *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1927.

unión de Osiris (lo masculino) e Isis (lo femenino). Esta unión simboliza la victoria sobre la muerte, pues Osiris pierde la vida ante un enemigo (su hermano Set), y cuando la afligida Isis lo halla, su contrincante se apodera nuevamente de él y lo despedaza. Isis reúne los miembros diseminados que comienzan a revivir. Luego tiene lugar la unión de Osiris y de Isis, y el dominio de Osiris. La idea general es la de la victoria sobre la muerte y los poderes enemigos, y la fe en la inmortalidad.

También Siria hizo su aporte con el culto de Adonis, el Baal de Biblos. Adonis actúa también como un dios que muere y resucita, como el salvador que viene de la muerte. El mito cúltico habla de la herida mortal que le infirió un jabalí en una partida de caza. De su sangre brotan rosas (o anémonas). La naturaleza entera participa del duelo. El festival de la muerte y resurrección de Adonis se celebraba anualmente. Igualmente es conocido el culto de Atis, la divinidad de Frigia, estrechamente ligado con el culto de Dionisos Sabacio de Tracia. Además de Atis, en el culto de Frigia aparece la diosa madre Cibeles, posteriormente muy celebrada en Roma. También este mito narra la muerte de Atis y su posterior resurrección. La fiesta va acompañada de orgías salvajes, castraciones, etc. Finalmente se debe mencionar también un culto que más tarde fue muy importante, el culto a Mitra, de origen persa, introducido en el Occidente principalmente por los soldados romanos. De acuerdo con su derivación, la religión de Mitra es de carácter dualista. Su tema principal es la lucha entre el mundo bueno y el malo, en la cual Mitra logra la victoria.

Estos diversos mitos cúlticos, combinados de muchas maneras, son transferidos a los iniciados a través del culto de las religiones de misterio. Los adeptos participan en el culto de la victoria, la resurrección y la inmortalidad de la divinidad que adoran. Se puede participar en los cultos de diversas maneras, y se llega a la divinización según el grado de iniciación. La divinización tiene lugar en el camino de la mística y del «sacramento» (considerado material y mágicamente) que obra automáticamente (*ex opere operato*) y que consiste en la inmersión en agua o en la aspersión con agua o sangre, en ponerse vestiduras santas y en comer determinados alimentos. El propósito principal es llegar a la contemplación de la divinidad, elevándose por encima de todo lo sensual. Lógicamente, en este punto existen también variadas diferencias entre las religiones. En algunas de ellas, por ejemplo en el culto de Atis y de Dionisos, predominan el salvajismo y el éxtasis; otras, como el culto de Mitra, son más moderadas y modestas. Pero en todas se alienta la idea de que los admitidos a los misterios del culto reciben por ese medio la inmortalidad. Las religiones de misterio carecen de una doctrina fija. Hasta los mitos se presentan de diversas maneras. Para llegar a la salvación se necesita la *gnosis* (conocimiento), la cual debe entenderse como una iniciación en determinadas ceremonias con un lenguaje misterioso propio que se debe mantener en secreto, y no como una totalidad de dogmas religiosos o teológicos bien definidos.

Actos sacramentales

Algunos creen que lo distintivo de la predicación y «religión» de Pablo tiene que ver con estas religiones de misterio, con los actos «sacramentales» que tienen lugar en ellas y especialmente con el acercamiento místico a la divinidad que ocupa el centro de las mismas. Se intenta interpretar a Pablo a la luz de estas religiones.[28]

28 Véase también G. W. Ittel, *Urchristentum und Fremdreligionen im Urteil der Religionsgeschichtlichen Schule*, 1946.

Durante algún tiempo, ante todo se buscó relacionar los actos sacramentales de estas religiones con la comunión del bautismo y la cena del Señor, lo que Pablo relacionaba con la muerte y la resurrección de Cristo.[29] Pero la investigación subsecuente demostró claramente que éste era un camino sin salida. Con referencia a las comidas sagradas de las religiones, se hizo evidente que tan pronto como se avanza de la experiencia general de participar en una comida y bebida sagrada, el paralelismo o analogía con la cena del Señor, tal como Pablo la describe, se torna dudoso o bien desaparece por completo.[30] Se pensó hallar al menos en el bautismo un punto fijo de concordancia, pues Pablo lo relaciona con la muerte de Cristo, su sepultura y su resurrección (Ro. 6:3, 4; Col. 2:11ss.). Se argumentaba que esta «muerte bautismal» no puede provenir del simbolismo de purificación judío, sino que debe ser considerado como una «adquisición helénica».[31] Sin embargo, se vio cada vez más claramente que (a) en las religiones de misterio el simbolismo de la muerte está totalmente ausente del ritual del «bautismo»,[32] y que (b) Pablo en Romanos 6 y Colosenses 2 no representa el bautismo mismo como si fuera una representación simbólica o sacramental del descenso a la muerte —la así denominada «muerte por inmersión» de la que habla Lietzmann— y del resurgimiento a la vida nueva.[33] Así, pues, en el área de los sacramentos cualquier vinculación más profunda con los actos rituales de las religiones de misterio se ha tornado ilusoria.

A menudo se asevera, es cierto, que Pablo tiene una concepción realista y naturalista (*naturhaft*) de los sacramentos que él debe haber tomado de esas religiones de misterio. Específicamente, se ha supuesto que la evidencia se puede encontrar en 1 Corintios 15:29 (el bautismo por los muertos). Pero llama la atención que, hasta donde sabemos, en ninguna de esas religiones paganas se hable de un bautismo en beneficio de los muertos. Es cierto que

---

29 *Cf.* p. ej. W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, 1903. Un valioso resumen de los datos a los que apela se encuentra en J. Hoek, *De Sacramenten bij Paulus en de hellenistische mysterie-religies*, 1925, p. 95; véase también H. Lietzmann, *Cor.*, 1949, pp. 44ss. y ahora especialmente G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, TI, 1967.

30 W. G. Kümmel en el «Anhang» (suplemento) al Comentario de Lietzmann (*Cor.*, pp. 181ss.) refuta la concepción de Lietzmann de que tanto las religiones de misterio como Pablo creen que la divinidad (en el caso de Pablo: Cristo) no sólo es distribuidora sino también como el objeto de la comida y bebida sacra.

31 Así aun H. Lietzmann, *Rom.*, pp. 67-68; *cf.* también R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, TI, 1959, pp. 135ss., 140, 144ss.

32 Se apela a los misterios de Isis, pero ocurre que en dichos misterios la aspersión con agua sólo posee un carácter preparatorio. No concreta la iniciación real (μύησις), mucho menos aun la contemplación que le sigue (ἐποπτεία), sino que cumple solamente la función de una purificación preparatoria (κάθαρσις). En ninguna parte se manifiesta que una vinculación entre el bautismo y el «morir y revivir de la divinidad» (*cf.* J. Hoek, *De Sacramenten*, p. 117ss.). En cuanto a este «morir y revivir de la divinidad» de los cultos de misterio y su aparente vinculación con el morir y el resucitar con Cristo paulino, véase también mi *Paul and Jesus*, pp. 10ss.

33 Véase mi *Rom.*, pp. 132-134. Además, véase más adelante cap. X, sección 64.

en un papiro de Egipto se menciona el bautismo de un muerto,[34] pero se lo representa como administrado por la divinidad. Esto no es lo mismo que un bautismo *en beneficio o en lugar de un muerto*.[35] En todo caso, 1 Corintios 15:29 de ninguna manera prueba que Pablo parte de un concepto mágico del sacramento. El pasaje es muy oscuro y desde antaño se lo ha interpretado de maneras muy diferentes.[36] Pablo alude tal vez a una costumbre de algunos corintios que se hacían bautizar en beneficio de los muertos. Esto podría hablar de cierta concepción mágica del bautismo. Pero aunque este texto pueda interpretarse así, hay numerosos argumentos que se oponen a la idea de que Pablo abrigara tal concepto. Es posible que apelara a una costumbre *de sus contrincantes* que él mismo no convalida, pero que puede emplear contra la negación de una resurrección venidera. De todos modos, toda la concepción de tal bautismo vicario es insegura.[37] Otros no piensan en un bautismo en beneficio de los muertos sino en lugar de ellos. En este caso uno no se sometería al bautismo en beneficio de alguien, sino que en lugar de los creyentes no bautizados (¿muertos prematuramente?), como testimonio de fe, demostrando así creer que estos creyentes resucitarían.[38] Empero el pasaje es muy oscuro y el material de comparación inadecuado para llegar a conclusiones más o menos fundadas.

La aproximación histórico-religiosa (*religionsgeschichtliche*) a la predicación de Pablo toma como punto de partida las religiones de misterio. Con todo, su punto climático no estuvo en apelar a la doctrina paulina de los sacramentos, sino a la cristología de Pablo.

Wilhelm Bousset (1865-1920)

Especialmente se debe mencionar el grandioso intento de W. Bousset[39] de explicar la predicación de Pablo como una reinterpretación mística del Cristo «escatológico» de la iglesia primitiva. La influencia de esas religiones de misterios se haría visible aquí a través de la comunidad cúltica de las congregaciones helénicas.

La concepción de Bousset es un paso significativo en la historia de la investigación de la estructura básica de la predicación de Pablo.[40] Por un lado, maneja magistralmente el método histórico-religioso, con un caudal extraordinario de conocimientos del mate-

---

34 *Cf.* Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, pp. 220ss.; J. Leipoldt, *Die Urchristliche taufe im Lichte der Religionsgeschichte*, 1928, pp. 47ss. Véase también el material que cita Lietzmann-Kümmel, *Cor.*, pp. 82, 194; y ahora también M. Rissi, *Die Taufe für die Toten*, 1962, pp. 62ss.

35 Véase también Hoek, *De Sacramenten*, pp. 88ss.; Rissi, *ibid.*, también G. Wagner, *op. cit.*, p. 268ss., y la literatura que cita.

36 *Cf.* Rissi, *Die Taufe*, pp. 10-51.

37 Véase, p. ej., los diez argumentos de Bachmann en su contra, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, 1921.

38 Así Rissi, *Die Taufe*, pp. 85ss.

39 En su libro *Kyrios-Cristos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, TI, 1970, *cf. Jesus der Herr*, 1916.

40 *Paul and Jesus*, pp. 12ss., 80ss.

rial de las religiones helénicas y con mucha preocupación por hacer resaltar el carácter netamente propio del κύριος (Señor) pneumático de la iglesia helénica y de Pablo en especial. Es verdad que tanto en la iglesia helénica como en los escritos de Pablo, el *Kurios* con quien uno entra en comunión mística en el culto ocupa el lugar de la cristología del Hijo del Hombre de la iglesia de Palestina, que representa a Cristo principalmente como el futuro juez del mundo. Ésta es la idea griega básica de Dios, que ocupa el lugar de la concepción judeo-palestina: la cristología escatológica es ahora pneumática y mística. Sin embargo, en Pablo este misticismo cristiano se desarrolla en la forma de un intenso sentimiento de pertenecer personalmente al *Kurios* glorificado y de tener comunión con él. Además, esta unión espiritual con Cristo es para Pablo el acontecimiento fundamental de la vida y de la ética cristianas. El *Kurios* es el Espíritu (2 Co. 3:17), y donde está *el Espíritu hay libertad. De la misma forma, el Kurios es el principio* de la vida controlada por ese Espíritu en amor cristiano.

Por otro lado, por más que el concepto que Bousset tiene de la cristología de Pablo sea el ejemplo de una equilibrada aplicación del método histórico-religioso, es al mismo tiempo el típico producto intelectual de la época de la I Guerra Mundial. La figura del Cristo ético-racional de la teología liberal da lugar a una concepción más profunda y sensible de la religión; y empiezan a proliferar por todas partes expresiones tales como «experimentar a Cristo», «mística cristiana» y «comunión con Cristo».[41] Puede decirse, además, que la escuela histórico-religiosa fue el instrumento adecuado para extraer de la historia de la vida y experiencia religiosas la evidencia de este elemento más profundo que se concentra en el misterio divino y en el secreto divino. Pero es un asunto muy distinto preguntar si Pablo, según la concepción de Bousset, puede ser considerado como el paradigma de este Cristo místico.

Ya quedaron en el pasado los días en que los eruditos aceptaban esta teoría. La argumentación histórica y la crítica han probado lo insostenible de la contraposición que Bousset creyó poder señalar entre la cristología escatológico-mesiánica de la iglesia palestinense primitiva y la adoración del *Kurios* pneumático que revelaría el carácter griego de las epístolas de Pablo.[42] Además, se esta-

---

41 En este contexto se debe mencionar el muy leído libro de Adolf Deissmann, *St. Paul: A Study in Social and Religious History*, TI, 1912.

42 En cuanto a la literatura más antigua, véase mi *Paul and Jesus*, p. 84. Además O. Cullmann, *La Cristología del Nuevo Testamento* (Buenos Aires: Aurora, 1965), pp. 225ss.; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, 1955, pp. 93ss.

bleció—y los mismos seguidores de Bousset lo reconocieron— que la estructura básica de la predicación y teología de Pablo es diferente del esbozo místico y pneumático dado por Bousset. No es posible reducir el kerugma de Pablo a una proyección cristológica del sentimiento religioso. Su teología es, más bien, la explicación *del acontecimiento redentor*, absolutamente único, que se cumple con la encarnación, la pasión, la muerte y la resurrección de Cristo.[43] Por más que este acontecimiento se realice y se aplique en la vida según el Espíritu, en el revestirse del hombre nuevo y en el estar en la libertad que no es de la ley sino del Espíritu, el punto de partida y el origen del carácter pneumático de la predicación de Pablo no se ha de buscar en las experiencias cúltico-místicas de la religiosidad helénica contemporánea, sino en la revelación histórica de Cristo en la plenitud del tiempo, es decir, en el cumplimiento cristocéntrico de la promesa de salvación dada a Israel.

En vista de lo que antecede, no extraña que, a fin de investigar el trasfondo histórico-religioso de la predicación de Pablo, los eruditos buscaran un terreno más amplio que el de las religiones de misterio. Por cierto que continuaron buscando ese trasfondo en la religiosidad griega, particularmente como se la vivía y exteriorizaba en las religiones de misterio. Pero en lugar de centrarse en lo específicamente cúltico, se buscó la conexión entre Pablo y el helenismo en el carácter y actitud general hacia la vida presente en esta religiosidad. Se comenzó a hablar cada vez más del «gnosticismo» como un común denominador de este mundo de ideas. El término «gnosticismo» era un vocablo empleado anteriormente para señalar en particular a la herejía sincretista del siglo II de la era cristiana, cuyas raíces se buscaron en un complejo de ideas precristianas dispersas por todas partes; ideas en parte de origen griego y en parte oriental, y de un carácter abiertamente dualista.[44] Se supone que el gnosticismo influyó fuertemente —tanto positiva como negativamente— el mundo de ideas de Pablo y su cristología en particular Esto explicaría que en su doctrina se hallen «elementos» que no tienen equivalencias en la tradición de la primitiva iglesia judía de Palestina.

43 *Cf.* p. ej., R. Bultmann, «The Christology of the New Testament», en *Faith and Understanding*, I, TI 1959, pp. 273ss.; también su «Zur Geschichte der Paulus-Forschung», *Theol. Rundschau*, 1929, pp. 50ss. De otra manera, Bultmann también opina que el cristianismo que representa Pablo es nuevo en relación con el palestino, y que pertenece a los círculos de las religiones de misterio y del gnosticismo, y que como tal se caracteriza por el nombre Κύριος (Señor). Véase el texto más adelante.

44 Sobre las diversas teorías acerca del origen del gnosticismo, véase, p. ej., Colpe, *RGG*, II, 1958, col. 1651.

Richard Reitzenstein (1861-1931)

El escritor que provocó este giro especial en el enfoque histórico-religioso de la predicación paulina fue R. Reitzenstein, experto en literatura clásica. Se basó principalmente, al menos en primera instancia,[45] en la así llamada literatura hermética,[46] una mezcla variada de tratados religiosos y especulativos no cristianos de los siglos II y III d.C. Estos escritos se presentan como revelación de Hermes Trimegisto, es decir, del dios egipcio Tot. Encontramos en esta literatura influencias griegas, egipcias, orientales y judías. Hermes —llamado también Pemandro o Esculapio— hace revelaciones misteriosas referentes a temas astrológicos, mágicos y religiosos. Las ideas religiosas son gnóstico-dualistas. El alma, presa de la materia, asciende nuevamente a Dios en el camino de la *gnosis* (γνῶσις, conocimiento). Según Reitzenstein, junto con esto hace su aparición el denominado mito *Anthropos* (ἄνθρωπος, hombre) quien es la imagen del hombre primigenio en quien el *pneuma* (πνεῦμα, espíritu) divino encuentra su más elevada revelación y quien señala nuevamente a las partículas dispersas de la luz el camino hacia Dios.

Según Reitzenstein, se debe aceptar el hecho de que Pablo fue influido poderosa y directamente por este helenismo gnóstico. Como prueba absoluta de ello, señala que Pablo usa diversos términos e ideas gnósticas como, por ejemplo, ψυχικός (natural) y πνευματικός (espiritual, según posea o no la *gnosis*), γνῶσις (conocimiento) y ἀγνωσία (ignorancia), φωτίζω (alumbrar, dar luz) y δόξα (gloria), μορφόω (formar) y μεταμορφόομαι (ser transformado), y νοῦς (mente) en el sentido de πνεῦμα (espíritu) o fluido divino que como χάρισμα (carisma) se dispensa a los elegidos.[47] Se afirma que no sólo la terminología sino también los conceptos e imágenes son comunes a Pablo y al misticismo y gnosticismo helénicos. Reitzenstein no cree que Pablo haya sido el primer gnóstico, sino el más grande de ellos.[48] Señala para ello en especial a 1 Corintios 2, donde Pablo basa su conocimiento en el *pneuma*, el Espíritu que escudriña aun las profundidades de Dios. El hombre *psíquico* (ψυχικός) no es capaz de entender esto ni puede tampoco juzgar al hombre pneumático (πνευματικός). El hombre natural es aún un hombre; el pneumático ya no lo es.[49] En defensa de su apostolado y de su independencia

---

45 *Poimandres*, 1904.

46 Véase, p. ej. la gran obra de A. J. Festugière, *La Révélation de Hermès Trismègiste*, 4 tomos, 1945-54, y las introducciones que contiene; además, G. van Moorsel, *The Mysteries of Hermes Trismegistus*, 1955.

47 Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1920, p. 65.

48 *Op. cit.*, p. 62.

49 *Op. cit.*, p. 52, *cf.* p. 193.

desligada de toda tradición (Gá. 1), Pablo apela a este *pneuma*, el cual encuentra su más excelsa exteriorización en la contemplación del Resucitado. Se dice que esto explicaría también por qué Pablo no fundamenta su doctrina en los hechos y palabras del Jesús histórico. Según Reitzenstein, Pablo no pensó históricamente, sino pneumáticamente. La fuente de su cristología no es lo que heredó de la tradición acerca de Jesús de Nazaret, sino lo que contempló y vivió íntimamente como gnóstico.[50]

Las conclusiones radicales de Reitzenstein han sido rechazadas. Ya casi nadie cree ahora que Pablo fuera un místico que —independiente de toda tradición cristiana— hizo pasar sus especulaciones pneumáticas por evangelio de Jesucristo. No pocos han demostrado con pruebas fehacientes que existen diferencias materiales insalvables entre las ideas paulinas y las gnósticas, aun cuando la terminología sea similar.[51] A pesar de todo, el planteamiento fundamental de Reitzenstein —que las ideas de Pablo estuvieron marcadamente determinadas por lo que él llamó su gnosticismo precristiano— es hasta el día de hoy el fundamento esencial de la interpretación histórico-religiosa de la predicación y la doctrina de Pablo. Esta influencia es más incisiva según cuánto dependa de las ideas propagadas por Reitzenstein en sus escritos posteriores,[52] donde afirma que también la cristología de Pablo fue determinada decisivamente por el gnosticismo precristiano, especialmente por el denominado mito persa del Redentor redimido.[53] También en esta interpretación mitológica de la cristología de Pablo se ha de buscar la transición a la muy influyente escuela de Bultmann y a la interpretación histórico-religiosa de la cristología de Pablo que ella propone.

Antes de intentar seguir de cerca este desarrollo,[54] debemos considerar primeramente el cuarto método de interpretación del evangelio de Pablo, el método escatológico, porque sin la influencia radical de este método es imposible entender la totalidad de la historia subsiguiente, ni tampoco la de la interpretación histórico-religiosa de hoy en día.

---

50 *Op. cit.*, p. 226.

51 *Cf.*, p. ej., el detallado escrito de K. Deissner, *Paulus und die Mystik seiner Zeis*, 1921; sobre la época posterior, especialmente la gran obra de J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epitres de Saint Paul*, 1949.

52 Principalmente en su *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921.

53 En cuanto al origen de esta hipótesis, véase el extenso e imponente esbozo de C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule, Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, 1961, pp. 10-57.

54 Véase la sección 6.

5. La interpretación escatológica

Albert Schweitzer (1875-1965)

El decidido y formidable oponente de la escuela histórico-religiosa fue A. Schweitzer, quien señaló al tema escatológico como la clave de toda la predicación de Pablo.

En 1911 apareció su libro *Geschichte der Paulinischen Forschung* (= Historia de la investigación paulina), como continuación de su obra maestra *Geschichte der Leben-Jesu-forschung* (= Historia de la investigación de la vida de Jesús). En estas obras Schweitzer se dio a conocer como un muy férreo y bien equipado oponente de la interpretación histórico-religiosa. Pero expuso sus ideas en forma positiva recién en 1930, en su libro *Die Mystik des Apostels Paulus* (El misticismo del apóstol Pablo), donde intentó unir su interpretación consistente escatológica de la vida y la predicación de Jesús, por un lado, y la teología del apóstol Pablo, por el otro.

Según Schweitzer, lo central de la enseñanza de Pablo sería lo que describe con una expresión que fácilmente podría mal interpretarse: «el Cristo-misticismo». Entiende con ello la manera como la iglesia está involucrada en la muerte y la resurrección de Cristo, estando con y en Cristo. Sin embargo, esta comunión no debe ser interpretada en sentido griego-dualista, sino judío-escatológico. La doctrina de Pablo se sustenta totalmente en la predicación escatológica de Jesús, en la predicación de la cercanía del Reino de Dios. Pero mientras para Jesús este Reino era aún un asunto del futuro (cercano), Pablo se encuentra ante una situación totalmente nueva. Ese futuro que Jesús esperó siempre, y no se cumplió, entró en la etapa de cumplimiento con su muerte y resurrección. Se inicia un cambio radical de la situación escatológica. El ἔσχατον (fin) se hace tiempo presente en la resurrección de Cristo. Pablo, empero, se encuentra ahora ante la cuestión de cómo relacionar esa irrupción del *ésjaton* con el hecho innegable de que todavía no han ocurrido algunas cosas que se espera acontecerán cuando llegue el fin. Se trata de acontecimientos como la resurrección de los muertos, el juicio final, etc. Se supone que con el propósito de eliminar esta discrepancia entre el «ya» (de la resurrección de Cristo) y el «todavía no» (del cumplimiento final), Pablo habría recurrido al «esquema» escatológico que se encuentra en el Apocalipsis de Baruc y en IV Esdras. Esto significa que, discrepando con la expectativa de Jesús, Pablo habría postulado que el reino mesiánico llegó antes de producirse la total revelación del reino de Dios.[55] El mundo natural y el sobrenatural se encuentran

55 *The Mysticism of Paul the Apostle*, TI 1931, pp. 89ss.

el uno al otro en el reino mesiánico, se superponen como cuando un telescopio hace cercano un objeto distante.[56] La resurrección de Cristo es el comienzo de esta superposición. Con todo, los que participan del reino mesiánico (la iglesia elegida) también participan en «su resurrección».[57] Los elegidos han resucitado con Cristo y con él participan en «el modo de existencia de la resurrección». Este «misticismo» ha de interpretarse de la manera más realista posible. Con la resurrección de Cristo se inició ya, en toda su corporeidad, la resurrección de los elegidos. Ya no son hombres naturales sino —al igual que Cristo— seres sobrenaturales, aunque esto aún no se manifieste.[58] Esto se expresa con la idea de «estar en Cristo». En consecuencia, este «misticismo» no es algo sentimental, interno, espiritual, sino un «misticismo objetivo de hechos».[59] Esta unión con Cristo, esta participación en su nueva «corporeidad», se realiza por medio del bautismo. Los elegidos forman una «personalidad corporativa»[60] con Cristo, cuya fuerza vital es el πνεῦμα (Espíritu). Por lo tanto, todo lo que ellos hacen, piensan, experimentan, desean, puede caracterizarse como estar «en Cristo». La idea primordial la dan, sin embargo, las palabras «con Cristo».

Con relación a esto Schweitzer habla repetidamente de algo que es *real* y efectivo. El misticismo de Pablo no es de carácter griego, ni es una expresión simbólica de la experiencia de la realidad, sino que es realista, corpóreo. Pero lo que aquí se manifiesta es la nueva corporeidad pneumática. Esta corporeidad no hace del resucitar con Cristo y estar en Cristo —con todo su carácter recóndito— una ocurrencia interior y mental, sino una realidad en la cual uno es incorporado automáticamente por el acontecimiento sacramental.[61]

A partir de esta manera de concebir el misticismo escatológico cristiano, Schweitzer intenta aclarar todas las facetas de la enseñanza de Pablo. Así es como queda en claro que la ley ya no tiene más poder sobre el hombre.[62] El comienzo del nuevo eón significa el fin de la ley. El poder del pecado queda igualmente destruido. Todo esto sólo tiene lugar en el cuerpo, en el cual los elegidos están muertos con Cristo. Schweitzer se refiere a la justificación por la fe

---

56 *Op. cit.*, p. 86, *cf.* p. 37.

57 *Op. cit.*, p. 90.

58 *Op. cit.*, pp. 109ss.

59 *Op. cit.*, p. 100.

60 *Op. cit.*, p. 118.

61 *Op. cit.*, pp. 117, 227ss.

62 *Op. cit.*, pp. 177ss.

como a un «cráter subsidiario que se forma en el cráter principal, que es la doctrina mística de la salvación mediante el estar en Cristo».[63] Pablo ya no necesita esta línea jurídica. Debido a que con la muerte y la resurrección de Cristo, Dios ha destruido el pecado junto con la carne, delante de él los que han muerto y resucitado con Cristo son considerados en realidad como seres sin pecado. Pablo ha recibido la doctrina del perdón de los pecados que se basa en la muerte expiatoria de Cristo, y se atiene a ella. Pero la doctrina mística es en realidad más propia de él y surge del misticismo de estar en Cristo. Ésta es la única doctrina que establece la correcta relación con la ética. Sin embargo, el hecho de que la doctrina de la justificación por la muerte expiatoria de Cristo haya sido más influyente en la historia de la iglesia, significa que la doctrina paulina de la redención fue desconectada de su raíz esencial, y que la fuerza elemental que contenía no pudo reformar la vida del mundo.[64]

No se puede negar que la concepción de Schweitzer es acabada e imponente. Es cierto que deja de lado una cantidad de epístolas de Pablo que él considera espurias. Además de las Epístolas pastorales, entre éstas se encuentra la Segunda Epístola a los Tesalonicenses, la cual contiene ciertas consideraciones que minan la expectativa del retorno inminente de Jesús, y la cual desarrolla una escatología que no tiene cabida en el esquema de Schweitzer. Schweitzer tampoco toma en consideración las epístolas a los Colosenses y Efesios con sus particulares expresiones cristológicas. Todo esto conspira contra el prestigio de su interpretación. Además, muchos pormenores de su concepción pueden ser criticados extensamente, principalmente su concepción naturalista (*natuhaft*) del «estar en Cristo» y de los sacramentos. El uso que hace de diversos esquemas escatológicos judíos es también muy artificial, y su contraposición entre Jesús y Pablo resulta insostenible. Se puede observar, además, que Schweitzer no hace justicia a las expresiones cristológicas de Pablo, principalmente a aquellas que se relacionan con la persona divina de Cristo y con su significado cósmico.

Volveremos a considerar estos puntos al llegar a nuestra exposición positiva. No debemos olvidar, además, que para Schweitzer todo este misticismo cristológico trascendente de Pablo, que se remonta a la muerte y la resurrección de Cristo, equivale sólo a una construcción intelectual mística, por más que intente conser-

---

63 *Op. cit.*, p. 225.

64 *Op. cit.*, p. 381.

var su contenido esencial y espiritual. Esto se debe a que Schweitzer no acepta la idea de que Jesús haya resucitado de verdad y a que considera la esperanza escatológica de Jesús y de Pablo como una mera ilusión.

Todo esto no impide que el libro de Schweitzer ofrezca dos aspectos de mucho valor en cuanto a interpretación de las ideas paulinas. Primeramente, procura concretar una unidad entre Jesús y Pablo, y la encuentra en el pensamiento central de la inminencia del advenimiento del Reino de Dios. Segundo y en estrecha relación con lo anterior, pone todo su énfasis en el carácter histórico-redentor de la salvación que Pablo pregona, en contraposición a la interpretación dualista griega de la escuela de la *religionsgeschichtliche* (historia de la religión). Por eso, no importa lo fantástica que parezcan sus interpretaciones en muchos detalles, Schweitzer no ha cesado de ejercer una gran influencia, tanto por su sana crítica de la escuela histórico-religiosa como por su interpretación escatológica del κήρυγμα (anuncio) paulino. Además, insistió acertada y repetidamente en que toda concepción históricamente aceptable de la doctrina de Pablo, debe poder aclarar la conexión de Pablo con la iglesia primitiva de Jerusalén y con el evangelio allí predicado, pues se debe estimar como imposible que Pablo haya presentado una concepción griega totalmente nueva del evangelio sin entrar en conflicto con esa iglesia.

6. Desarrollo continuo

Quien siga el desarrollo progresivo de la investigación —a la luz del trasfondo de estas cuatro interpretaciones principales del énfasis básico de la predicación de Pablo— llegará a la conclusión de que ya no se puede hablar de una continuidad rectilínea de las posiciones anteriores. Antes bien, las líneas se entrecruzan en muchos aspectos. La concepción liberal es la que menos influyó en este desarrollo progresivo. Wrede la criticó y aportó su «cristología de los hechos redentores» como la columna vertebral de toda la predicación de Pablo. Su aporte llegó a tener aceptación general. Por otra parte, la posición de Wrede se hizo insostenible en la medida en que intentó mantener todavía la imagen liberal de Jesús en contraposición con la religión salvífica de Pablo. La aproximación escatológica a la totalidad del *kerugma* neotestamentario jugó aquí una influencia decisiva. Lo que Pablo predica no es más que la explicación del acontecimiento escatológico redentor que comenzó con la venida de Jesús y llegó a un clímax provisional con su muerte y resurrección. La predicación de Pablo en su totalidad encuentra en

esta orientación escatológica su punto de partida y motivación, por más que se discrepe a su vez sobre su forma y desarrollo.

Rudolf Bultmann (1884-1976)

En cuanto a esto último, la interpretación histórico-religiosa continúa ejerciendo una influencia sobresaliente en ciertos sectores de la erudición neotestamentaria. Lo podemos advertir obviamente en la influyente figura de R. Bultmann y la escuela que él inició. Por un lado, Bultmann reconoce que la predicación de Jesús y la de Pablo tienen en común un mismo motivo escatológico.[65] Y aunque cree necesario negarle a Jesús conciencia mesiánica, cree que la persona de Jesús contiene la demanda absoluta de decisión. Según Bultmann, la certidumbre de que, con la encarnación de Jesús, uno ha sido puesto en la situación escatológica constituye el punto de partida de todo el *kerugma* neotestamentario, y también de la predicación de Pablo.

De esta manera Bultmann defiende el carácter escatológico-histórico de la predicación y de la cristología de Pablo ante Baur y su interpretación idealista de Pablo, ante la interpretación ética de la escuela liberal, y ante la interpretación mística de Bousset y otros. Por otra parte, Bultman considera que todo el mundo del pensamiento de Pablo estaba condicionado profundamente por la γνῶσις («conocimiento», como procede del gnosticismo). Bultmann se apega en este punto a la escuela histórico-religiosa, principalmente a Reitzenstein. No se trata sólo del origen de ciertos conceptos paulinos, sino especialmente de la comprensión de la existencia humana común a Pablo y a la *gnosis*. Según la *gnosis*, esta comprensión adquiere el carácter de una cosmovisión dualista y pesimista que abarca toda la realidad cósmica, y no exclusivamente el ser interior.[66] Bultmann opina que ese mismo sentido de la vida se expresa en la antítesis paulina entre la carne y el Espíritu, y que dicho sentir se puede definir mejor acudiendo a las categorías de la filosofía existencialista de Martin Heidegger (1889-1976). La «carne» es lo visible, lo que está a mano, aquello de lo que se puede disponer, en contraposición con el Espíritu como lo invisible e impalpable.[67] Bultmann cree que su interpretación de la

---

65 *Cf.* su ensayo «Jesus and Paul» en *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, 1960, pp. 183-201; también su «The Significance of the Historical Jesus for the Theology of Paul», en *Faith and Understandind*, I, pp. 223ss.

66 Para una mayor tipificación de esta *gnosis*, véase su libro *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*, TI, 1956.

67 Bultmann provee de un bosquejo detallado de lo que él entiende por la contraposición carne-Espíritu en su *Theology* y su «The New Testament and Mythology» en *Kerygma and Myth*, TI 1953, pp. 19ss.

contraposición carne-Espíritu es el núcleo de la predicación de Pablo, y así confluye a una posición muy cercana de la de Baur, para quien el Espíritu era también lo absoluto y lo trascendente. Sin embargo, lo que para Baur es idealismo hegeliano, para Bultmann es existencialismo heideggeriano: se trata una y otra vez de la decisión efectiva entre la carne y el Espíritu.

Ahora bien, se dice que esta γνῶσις («conocimiento» gnóstico) habría desempeñado un papel muy importante también en Pablo, fundamentalmente en su cristología. Según la escuela de la historia de la religión, el trasfondo *religionsgeschichtliche* (histórico-religioso) de la cristología paulina está en el culto mítico de una divinidad que muere y renace. Pero para Bultmann el trasfondo está más bien en el drama cósmico del cual habla la mitología de la *gnosis*. En este drama aparece la figura del Redentor que, como Hijo preexistente del Altísimo, desciende del mundo de la luz para comunicar el verdadero conocimiento (γνῶσις) a las chispas de luz adormecidas y atraerlas nuevamente como las almas de los hombres al morir. Pero para poder lograr tal objetivo, el Redentor celestial debe descender al territorio dominado por el enemigo, tomar forma humana y hacerse irreconocible. Incluso debe ser redimido él mismo de la miseria y del sufrimiento de la existencia terrenal en la que ingresó.[68] Según Bultmann, este mito del «Redentor redimido» —que Reitzeinstein llama el misterio iranio de la redención— forma el trasfondo (antitético) de la cristología paulina. Este mito está claramente expresado en Romanos 5; 1 Corintios 15; Filipenses 2:6-11 («Himno a Cristo») y en Efesios 4:8-10, pero también en un pasaje como 1 Corintios 2:8. Cristo adquiere así la significación de un personaje cósmico que desciende a nuestro mundo para luchar con las fuerzas que amenazan al hombre. Como trasfondo y origen auténtico de este mito, está el entendimiento gnóstico de uno mismo y del mundo. Este entendimiento puede caracterizarse con la noción de la diferencia fundamental entre la existencia humana genuina y la existencia que está apegada a este mundo. Se halla aquí, además, la conexión con el enfoque moderno a la vida, y queda abierto el camino hacia el Pablo «existencialista» de los años posteriores a la II Guerra Mundial.[69]

Esta aproximación a la predicación de Pablo —desde la perspectiva del gnosticismo— ha tenido mucha aceptación, independientemente de su relación con la filosofía existencialista. Por ejemplo, E. Haenchen escribe que al apóstol Pablo no le basta el material

68 *Cf. Theology*, I, pp. 164ss.; *Primitive Christianity*, pp. 196ss.

69 En cuanto a esta interpretación, véase extensamente mi *Paul and Jesus*, pp. 17ss., 105ss.

conceptual de la esperanza escatológica futura. Toda una gama de imágenes y conceptos suyos estarían relacionados con la *gnosis*. Conceptos como la doctrina de la caída de la creación (Ro. 8:9-12); la caída de Adán, (Ro. 5:12-17); la contraposición entre lo natural (ψυχικός) y lo espiritual (πνευματικός, 1 Co. 2:14ss., 15:21, 44-49); la contraposición luz-tinieblas (Ro. 13:11-13, 1 Ts. 5:4-6); los príncipes demoníacos de este eón (1 Co. 2:6-8, 2 Co. 4:4); el peligro del matrimonio (1 Co. 7:32-34, 38).[70] En sus epístolas (o en las que se le atribuyen), Pablo tuvo que combatir contra una herejía, como se puede observar en 1 y 2 Corintios, Gálatas y las Epístolas pastorales. Se dice, pues, que esta herejía sería de carácter gnóstico,[71] y que dicha herejía le habría brindado a Pablo la oportunidad de hacer uso de esquemas gnósticos en su reinterpretación del cristianismo. Por supuesto que la posición más radical es la que afirma que hasta la predicación paulina de Cristo como el Redentor humillado y exaltado estaría determinada por una figura redentora precristiana, en especial por el así denominado mito gnóstico de un hombre primigenio redentor. Además de Bultmann,[72] esta posición la encontramos en diferentes formas en Haenchen, Käsemann, Schmithals, Fuchs, Bornkamm, Vielhauer y Brandenburger.[73]

Ocaso de la interpretación gnóstica

Pero han surgido nuevos descubrimientos, como los rollos del Mar Muerto (Qumrán) y los escritos gnósticos de Nag Hammadi, hasta ahora poco estudiados. Esto ha causado que ya no se hable en forma tan desmedida de la *gnosis*, del gnosticismo, etc., como un sistema ya acabado en los días de Pablo. Con todo, desde el mismo comienzo se objetó tal teoría, pues los escritos con los que se pen-

---

70 «Gnosis und N. T.», *RGG*, II, cols. 1652ss.

71 En cuanto a 1 y 2 Corintios, véase W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth*, TI 1971. En cuanto a Gálatas, W. Schmithals , «Die Häretiker in Galatien», *ZNW*, 1956, pp. 25-67. Para Filipenses, W. Schmithals, «Die Irrlehrer des Philipperbriefes», *ZTK*, 1957, pp. 297-341. Pero Colpe, *Die religionsgesichichtliche Schule* (pp. 63, 64) provee de una devastadora crítica de Schmithals. En cuanto a Colosenses, véase G. Bornkamm, «Die Häresie des Kolosserbriefes» en *Das Ende des Gesetzes*, 1958, pp. 139-156; y para las pastorales, véase Dibelius-Conzelmann, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, TI 1972.

72 *Cf.* también el estudio de Colpe, *Die religionsgesichichtliche Schule*, pp. 57ss.

73 E. Käsemann, «Análisis crítico de Flp 2, 5-11» en *Ensayos exegéticos* (Salamanca: Sígueme, 1978), pp. 71ss. (véase también su *Das wandernde Gottesvolk*, 1959, pp. 61ss.); W. Schmithals, *Gnosticism in Corinth*, pp. 87ss.; E. Fuchs, *Die Freiheit des Glaubens, Römer 5-8 ausgelegt*, 1949, pp. 18ss. G. Bornkmann, *Das Ende des Gesetzes*, 1952, pp. 83ss. P. Vielhauer, «Erlöser im N. T.», *RGG*, II, cols. 579ss. E. Brandenburger, *Adam und Christus*, 1962, pp. 12ss., 68ss.

saba defender este complejo de pensamientos gnósticos —los escritos herméticos, la literatura mandea y maniquea— provienen de un período posterior al comienzo del cristianismo, e incluso una parte de ellos fueron escritos mucho más tarde.[74] Aun cuando se acepte —tal como la mayor parte de los eruditos lo hace— que la *gnosis* es un fenómeno precristiano,[75] eso no significa que escritos tan posteriores nos permitan esbozar una imagen clara de ella y establecer conclusiones definitivas con respecto a la manera en que se supone Pablo habría dependido de ellos. Esto se aplica particularmente a lo que se llama el misterio gnóstico de redención con su figura del hombre primigenio redentor.

Muchos de los expertos en el tema consideran irrebatible el hecho de que la imagen que la literatura gnóstica nos presenta de tal redentor no es anterior al cristianismo, sino que ha tomado dicha imagen de la tradición cristiana.[76] En su extenso comentario sobre este mito gnóstico de redención, Colpe enfatizó principalmente la irresponsable generalización de los que hablan de este mito como si fuera una unidad concreta que se encontraría en forma acabada en los textos pertinentes. Señala meticulosamente cuán complicada y diversificada es toda la idea gnóstica de la redención y el poco derecho que asiste a quien quiera construir en base a ella un «modelo» de figura mítica de redención (que luego pasa a funcionar como «el Redentor gnóstico» por excelencia), para que funcione así como un mito gnóstico de redención generalizado que tal vez nunca existió realmente.[77] Todo esto se agrava aun más cuando a su vez se deduce que las desconocidas tradiciones gnósticas más antiguas hablaban de un «precursor» que constituirían el trasfondo de ciertas ideas paulinas (y testamentarias) acerca de la redención y del redentor.

A medida que más se sabe de esta *gnosis* —gracias a los descubrimientos de los escritos gnósticos de la primera época cristiana—, más se confirma que esta crítica es correcta. Cada día se hace más evidente cuán cuidadosos debemos ser al hablar de una *gnosis* o del «mito gnóstico», especialmente si uno desea indicar algo más que una doctrina dualista general de la vida y se intenta compararla con, por ejemplo, aquello que sería característico de Pablo. Por ejemplo, habiendo investigado los textos gnósticos

---

74 Los libros herméticos se fechan en los siglos II y III d.C.; la literatura mandea en el siglo III y posterior; la literatura doctrinal maniquea es muy posterior: siglos VII y VIII.

75 *Cf.*, p. ej., G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, 1951.

76 *Cf.* también E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung*, pp. 157ss.; M. Black, «The Pauline Doctrine of the Second Adam», en *The Scottish Journal of Theology*, 1954, p. 177.

77 *Die religionsgesichichtliche Schule*, pp. 203ss.; véase también pp. 171ss.

recientemente descubiertos, Van Unnik escribe: «Quien haya estudiado la especulación sobre Adán contenida en el *Apócrifo de Juan*, no se atreverá a explicar lo que Pablo dice en Romanos 5 y 1 Corintios 15 con imágenes semejantes de carácter gnóstico. Quien haya observado cómo los gnósticos emplean aquí el concepto 'Hijo del Hombre', no se inclinará de inmediato a explicar este vocablo de los Evangelios con la ayuda de tales ideas acerca del 'hombre primigenio'. La comprensión del desarrollo de la historia del gnosticismo, tal como hoy es posible, debe hacernos renuentes a recurrir tan libremente —como a veces se ha hecho— a fuentes maniqueas y mandeas de fecha muy posterior para explicar algo que hallamos en el Nuevo Testamento. Podemos asimismo esperar que, cuando estos escritos hayan sido estudiados adecuadamente, será mucho más difícil la producción académica de mitos y algunos de los que existen pasarán a la historia».[78]

Trasfondo judío y veterotestamentario

A la luz de todo lo dicho, no debe extrañar que en los últimos años haya disminuido el interés por la religiosidad helénica como trasfondo de la formulación paulina del evangelio. En su lugar se ha producido un vigoroso avivamiento del estudio de las premisas judías de la predicación de Pablo.[79] Diversas consideraciones *a priori* parecen señalar que este enfoque es aceptable.[80] Lo natural sería juzgar a un escritor ante todo según el medio ambiente del cual proviene y al que él recurre. Además, los conceptos paulinos deberán considerarse primeramente a la luz del Antiguo Testamento y del judaísmo rabínico que conocemos, antes que a la luz del gnosticismo helenístico del siglo II o posterior, que desconocemos o apenas conocemos. Pablo mismo recurre reiteradamente al Antiguo Testamento y a su propio origen judío (Fil. 3:5; 2 Co. 11:22; *cf.* Hch. 23:6, 26:5). Muchas veces se ha esgrimido la hipótesis de que Pablo se educó en Tarso y de que ya en su juventud debió haber sido profundamente influido por el paganismo heleno. Pero esta teoría ha sido fuertemente rechazada en base a una investigación más detenida de Hechos 22:3. Otra teoría ha tomado

78 W. C. van Unnik, *Newly Discovered Gnostic Writings*, TI 1960, p. 93. Véase también R. M. Wilson, *The Gnostic Problem*, 1958.

79 Contra la exégesis histórico-religiosa, véase la antigua obra de H. A. A. Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religions*, 1913; posteriormente C. A. A. Scott, *Christianity according to St. Paul*, 1939; ahora especialmente G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, 1962.

80 *Cf.* también E. E. Ellis, *Paul and his Recent Interpreters*, 1961, pp. 30, 31; véase también su *Paul's Use of the Old Testament*, 1960, pp. 38ss.

su lugar, a saber, que Pablo no sólo recibió su educación de fariseo en Jerusalén, sino que también pasó allí los años de su juventud.[81] Con esto no se niega, naturalmente, que con el paso de los años Pablo hubiera llegado a estar totalmente familiarizado con las religiones helénicas. Tampoco se niega que el frecuente uso que hace de la Septuaginta, muestra que tenía afinidad con los judíos de habla griega de la Diáspora. Pero es indudable que se ha abandonado la búsqueda de las estructuras fundamentales de la predicación y la doctrina de Pablo, así como de lo que es característico de su mundo ideológico y sus modos de expresión, en otro lugar que no sea su origen judío. Muy característico de esta nueva posición es el excelente y muy detallado libro de J. Dupont sobre la *gnosis*.[82] Aunque tampoco este autor niega que, en ciertos sentidos, Pablo utiliza el vocabulario de la filosofía popular helénica, señala enfáticamente, por otra parte, que lo que en él se califica de *gnosis* no está tomado del helenismo, sino que debe explicarse desde el Antiguo Testamento. Para entender a Pablo no se debe recurrir a los sistemas gnósticos ni a las religiones míticas ni a los escritos herméticos. La fuente del conocimiento que Pablo tenía de Dios debe buscarse en el Antiguo Testamento, conocimiento que, por lo demás, contribuyó también a dar forma a su proclamación.

Por otra parte, este énfasis en el carácter judío de la predicación y de la doctrina de Pablo asumió posteriormente diversas expresiones. En tanto, Dupont procura que principalmente hable el Antiguo Testamento, otros especialistas —como el erudito judío H. J. Schoeps— señalan que debemos entender a Pablo como un judío completamente helenizado, y como tal presentó un tipo de doctrina que debe ser claramente diferenciado del judaísmo del Antiguo Testamento y del palestino.[83] Otros han sostenido, por otro lado, que en ningún lugar se manifiesta directamente la dependencia de Pablo de la literatura judía de la Diáspora, y que ella se refleja en sus escritos únicamente en aquello que también era propio del judaísmo palestino.[84] Y algunos han llegado al extremo de señalar particularmente al rabinismo fariseo como fuente de las imágenes y las expresiones paulinas, al punto de intentar negar toda dependencia del helenismo.[85]

---

81 W. C. van Unnik, «Tarsus or Jerusalem: the City of Paul's Youth», TI en *Sparsa Collecta*, I, 1973, pp. 259ss.

82 J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epitres de Saint Paul*, 1949.

83 H. J. Schoeps, *Paul, the Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, TI 1961, pp. 27ss.

84 E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1957, pp. 76-84.

85 *Cf.* W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, 1955.

Mientras tanto surgen voces más cautas que nos exhortan a no imaginar el judaísmo palestino de los días de Pablo como un mundo intelectual completo en sí mismo.[86] De tal modo que, si uno elige buscar el trasfondo espiritual de Pablo en el judaísmo palestino, no debe descartar otras influencias, sino más bien suponerlas.

Los manuscritos del Mar Muerto (Qumrán)

Casi siempre en este contexto se toma en consideración la literatura de Qumrán. Sea cual fuera la forma en que se caractericen estos escritos —también aquí surge una y otra vez el vocablo *gnosis*, aunque generalmente con un sentido mucho más limitado y menos específico que el que le asigna Bultmann y su escuela— ellos representan un mundo judío de ideas distinto al mundo de, por ejemplo, los escritos rabínicos. Además, esta literatura muestra —con mucha más claridad que otros escritos judíos contemporáneos— la afluencia de ideas distintas a las ideas judías originales.

Actualmente se sostiene que es posible relacionar la predicación de Pablo con estos escritos (Qumrán) y con sus ideas dominantes. Por cierto, la esencia del *kerugma* paulino y el carácter histórico-escatológico de su cristología —en la cual la muerte y resurrección de Cristo ocupan un lugar central— no pueden de ninguna manera estar relacionados con los contenidos encontrados en la literatura de Qumrán. No obstante, se pueden observar llamativas analogías entre ciertos temas secundarios (no carentes de importancia) de la predicación de Pablo y algunos temas de dicha literatura. Estos temas sufrieron ciertamente una transformación radical debido al uso que Pablo hizo de ellos, al ponerlos precisamente al servicio de un nuevo *kerugma* totalmente original. No obstante, iluminan el trasfondo hasta ahora buscado vanamente no sólo en el pensamiento griego, sino también en el judío de su época. Entre otros, se mencionan ciertos temas muy característicos de Pablo como el de la lucha entre la luz y las tinieblas, la revelación del misterio, la justificación sólo por la gracia.[87] Tomemos también el tema de las herejías que Pablo combate, pues a menudo se las presenta como testigos de la interpretación gnóstica de la predicación paulina. Lo cierto es que en el caso de esas

86 *Cf.* p. ej., B. Rigaux, en *Littérature et Théologie Pauliniennes*, 1960, p. 37.

87 En cuanto a lo que acabamos de mencionar, véase el muy equilibrado artículo de P. Benoit, «Qumrân et le Nouveau Testament», *NTS*, 1961, pp. 276-296. *Cf.* también K. G. Kuhn, «Qumran» en *RGG*, cols. 745-754, y la literatura que allí se menciona.

herejías resaltan temas que aparentemente encuadran mucho más en el esquema judío que presenta la literatura de Qumrán, que en aquel que —a partir de los escritos gnósticos posteriores— se pensó poder reconstruir como *gnosis* precristiana. Surgen de este modo, en especial en las epístolas a los Efesios[88] y a los Colosenses, indicaciones de que la predicación de Pablo, en cuanto a su formulación, se debe situar y considerar especialmente sobre el trasfondo de estas fuentes recién abiertas.

«En Cristo» y «con Cristo»

Finalmente, este desarrollo puede ser comprobado en un solo punto muy importante para poder entender la predicación de Pablo. Se trata de la muy repetida fórmula «en Cristo», «con Cristo» y todo cuanto se relaciona con ella. En otras épocas se apeló a menudo a estas fórmulas e imágenes (morir, resucitar «con Cristo», etc.) para demostrar el carácter místico de la proclamación y de la experiencia de fe de Pablo, y se intentó citar en su defensa paralelismos del mundo griego. Pero desde el momento en que se tuvo mayor noción del trasfondo judío y semita de la predicación de Pablo, prevaleció una consideración totalmente distinta. Apareció la idea veterotestamentaria de «todos en uno», a menudo designada con la expresión «personalidad corporativa». Es cierto que quizá la expresión no pueda aplicarse a las epístolas de Pablo[89] con todo el significado especial, acuñado primordialmente por Henry Wheeler Robinson (1872-1945),[90] para determinadas relaciones que él observó en el Antiguo Testamento. Con todo, la idea que se busca caracterizar con la ayuda de esa expresión es indudablemente de significativa importancia para entender las estructuras básicas de la predicación de Pablo. Se trata de la idea de que Cristo representa a los que le pertenecen. «Los muchos» están incorporados en el «Uno» y, por consiguiente, la aplicación a estos muchos de lo que aconteció o aún acontecerá en y con el Uno, Cristo. Con esto no está en juego únicamente determinada fórmula («en Cristo», «con Cristo»), sino un modo de pensar que

---

88 *Cf.*, p. ej., K. G. Kuhn, «Der Epheserbrief im Lichte der Kumrantexte», *NTS*, 1961, pp. 334-346.

89 En el caso de Pablo, la idea de «todos en uno» no es tanto la representación del todo en cada una de sus partes («la identidad del individuo y el grupo al que pertenece», H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, p. 70), sino más bien la incorporación y la representación del todo por una determinada figura que actúa como cabeza del grupo (*cf.* Abraham, Noé, Moisés; *cf.* también H. W. Robinson, *op. cit.*, p. 82).

90 Los escritos de H. W. Robinson datan ya del comienzo de este siglo; empero véase también su *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, publicado en 1953 (1946), pp. 70ss.

entiende la relación entre Cristo y los suyos de una manera totalmente diferente, mucho más «objetiva», que el método de interpretación usual en el contexto del misticismo griego. El paralelismo Adán-Cristo resultó ser mucho más amplio que lo que se aceptó generalmente, partiendo de unas pocas expresiones explícitas (de Ro. 5 y 1 Co. 15). El concepto específicamente paulino de la iglesia como «cuerpo» de Cristo se relaciona con dicho paralelismo, como también el significado todo abarcador de la obra redentora de Cristo en relación con «todas las cosas».[91] Más adelante ampliaremos este punto. Aquí podemos, sin embargo, dejar sentado el cambio radical que produjo este nuevo enfoque. Más tarde se intentó aplicar este enfoque siguiendo la interpretación gnóstica de la predicación de Pablo,[92] aunque este enfoque encuentra indudable y primordial apoyo en el carácter veterotestamentario y semítico del universo de imágenes y pensamiento paulino.

La entrada principal

Retornemos ahora a nuestra pesquisa original y preguntémonos en qué lugar la investigación considera que convergen las líneas arquitectónicas principales de la predicación de Pablo, y dónde opina que se halla la entrada principal a este imponente edificio. Estas preguntas hoy se responden con un consenso creciente: para lograr un adecuado acercamiento global a la proclamación de Pablo, se debe buscar más y más el punto de partida en el carácter *escatológico e histórico-redentor de su predicación.* El tema dominante de la predicación de Pablo es la actividad redentora de Dios en la venida y obra de Cristo, específicamente en su muerte y su resurrección. Por un lado, este actuar de Dios es la consumación de la obra de Dios en la historia del pueblo de Israel y, por consiguiente, también el cumplimiento de las Escrituras. Por otro lado, se extiende hasta la plenitud total de la parusía de Cristo y la venida del Reino de Dios. Es este marco histórico-redentor que el que le da sentido a toda la predicación de Pablo y ubica todas sus partes relacionándolas orgánicamente.

---

91 Véase, p. ej., E. Percy, *Der Leib Christi in den paulinischen Homologoumena und Antilegomena*, 1942; S. Hanson, *The Unity of the Church in the New Testament*, 1946, pp. 67ss.; J. A. T. Robinson, *The Body, A Study in Pauline Theology*, 1952, pp. 13ss.; E. Best, *One Body in Christ*, 1955; E. Schweitzer, *Erniedrigung und Erhöhung*, 1955, pp. 76ss. (*cf.* su *Lordship and Discipleship*, pp. 46ss.); ídem, «Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologoumena», *TLZ*, 1961, cols. 168ss.; y «Antilegomena», cols. 255ss.; C. K. Barrett, *From first Adam to Last. A Study in Pauline Theology*, 1962, y muchos otros.

92 Véase, p. ej., Haenchen, *RGG*, II, col. 1653, y autores como Käsemann, Schmithals, Fuchs, Bornkamm, etc.

Consenso y discrepancias

Es posible hablar en este sentido de un consenso creciente, pero se debe hacer indudablemente con mucha cautela, como ya se ha visto también en lo que hemos dicho en lo que precede. Por cierto, hoy se concuerda que la raíz de la predicación de Pablo no consiste en un sistema teológico, ni una idea filosófica o sentimiento religioso, sino la actividad escatológica de Dios en Jesucristo. Sin embargo, existen opiniones sumamente divergentes entre sí acerca del carácter escatológico de esa predicación a tal punto que no sin razón Rigaux habla de «escatología y escatologías».[93]

La posición de Albert Schweitzer

Como vimos, Schweitzer aplicó su concepto de «escatología consistente» a la predicación de Pablo. De esta forma, la predicación de Pablo está determinada, por un lado, por la expectativa[94] —común a todas sus epístolas— de la inminente venida de Jesús y de la gloria mesiánica. Por otro lado, está determinada por la seguridad de que el *ésjaton* (fin) irrumpió en este eón con la muerte y la resurrección de Cristo. Con el fin llegó también el modo de existencia escatológica de los creyentes (en virtud de su estar-en-Cristo). Para Schweitzer y sus seguidores el primer tema —la venida inminente— es una ilusión superada por los acontecimientos, pero que el significado permanente de la doctrina de Pablo radica en esta pneumatología paulina relacionada con el segundo tema.[95] En relación a esta última afirmación, se ha dicho con justicia que, al transformar al Espíritu en un elemento atemporal, Schweitzer muestra a fin de cuentas una mayor afinidad con la teología del siglo XIX que con la de Pablo.[96]

Charles Harold Dodd (1884-1973)

En tanto que Schweitzer reconoció siempre la tremenda importancia que tenía para Pablo la renovada esperanza del futuro —por más que resultara sólo una ilusión—, otros consideran que la medula de su predicación está en el acontecimiento escatológico de la muerte y resurrección de Jesús. Se ha de mencionar aquí la

93 Rigaux, *Littérature et Théologie Pauliniennes*, p. 30.

94 *The Mysticism of Paul the Apostle*, p. 52.

95 *Op. cit.*, pp. 160-176, 385-388.

96 Así N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit, and Eschatology in Paul*, 1957, pp. 51ss.

opinión de C. H. Dodd[97] y la literatura que se ha producido bajo su influecia.[98] Según Dodd, la muerte y la resurrección de Cristo deben interpretarse dentro de este esquema escatológico, y de él deriva el significado especial que este acontecimiento tiene en la predicación de Pablo. Este contexto escatológico —en el cual se ubica todo el material de Pablo— sería la expresión de su fe de que la historia llegó a su culminación en la muerte y la resurrección de Cristo. En otras palabras, la muerte y resurrección de Cristo tienen el significado absoluto de ser la meta final que Dios se fijó en la historia.[99] Por cierto, se admite que los primeros cristianos — Pablo incluido— también creían en la esperanza del pronto regreso de Cristo. Pero Pablo fue perdiendo interés en la segunda venida. Esto produjo que la «escatología futurista» del primer período fuera suplantada por su «misticismo cristiano». Dicho de otro modo, fue suplantada por la noción de la unidad espiritual con Cristo y la contemplación de todas las riquezas de la gracia divina, de las que todavía participan los que están en Cristo.[100] La iglesia es entonces el lugar donde se cumple la promesa del gran futuro. Es la esfera de la gracia divina y la vida sobrenatural.[101] El orden de vida sobrenatural que los apocalípticos habían predicho «con términos puramente fantasiosos», se describe ahora como un hecho real de la experiencia. Pablo desarrolló así plenamente el principio de la «escatología realizada». Después de la muerte y la resurrección de Cristo, la iglesia se transformó en la esfera del milagro escatológico.[102]

Por supuesto que Dodd no puede negar que la predicación de Pablo contiene muchas referencias al futuro. No obstante, el desarrollo espiritual de Pablo hizo que la «presencia» de la salvación dada en Cristo haya definido más y más el carácter escatológico de su predicación.[103] Frecuentemente se ha demostrado que Dodd desplaza aquí el énfasis de un modo muy unilateral. También se ha demostrado que la única forma de probar este hipotético de-

---

97 Véase su libro *The Apostolic Preaching and its Developments*, 1951, (1936). En cuanto a la posición de Dodd, véase también E. E. Wolfzorn, «Realised Eschatology. An Exposition of Charles H. Dodd's Thesis», en *Ephemerides Theol. Lovanienses*, 1962, pp. 44-70.

98 Así, p. ej., J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming*, 1957.

99 *The Apostolic Preaching*, p.

100 *Op. cit.*, p. 63.

101 *Op. cit.*, p. 64.

102 *Op. cit.*, p. 65.

103 Se afirma que el interés de Pablo por el pronto regreso de Cristo habría disminuido principalmente después de haber escrito 1 Corintios (*op. cit.*, p. 63). Véase también el artículo de Dodd, «The Mind of Paul: Change and Development», en: *Bulletin of the John Rylands Library*, I, 1933, II, 1934, incorporado en su *New Testament Studies*, 1953.

sarrollo del pensamiento de Pablo —por el cual dejó la escatología «futurista» para adoptar una escatología «realizada»— es por medio de una tendenciosa selección de textos de las epístolas paulinas.[104] Uno debe también tener en cuenta las propias presuposiciones religioso-filosóficas de Dodd, en las cuales los «valores eternos de la vida» relegan a segundo plano los aspectos temporales de la salvación. Es por esto que se le ha reprochado con justicia que su interpretación de la escatología paulina muestra una cierta tendencia platónica.[105] A fin de cuentas, la escatología no es otra cosa que la expresión del significado absoluto y atemporal de las realidades anunciadas por Pablo. Puede que el elemento futuro de esta escatología no desaparezca totalmente, pero se neutraliza. De esta forma, la predicación de Pablo pierde una dimensión no menos esencial que la escatología realizada que Dodd pregona con tanto énfasis.

Rudolf Bultmann

En este contexto, debemos mencionar nuevamente el nombre de Bultmann, quien, por un lado, considera que la predicación de Pablo está determinada profundamente —tanto positiva como negativamente— por un énfasis que provienen de las religiones del mundo pagano de su época. Por otro lado, sostiene, sin embargo, que la interpretación escatológica de la muerte y de la resurrección de Cristo es el punto de partida de dicha predicación. Bultmann reconoce, con mayor claridad que Dodd, el significado esencial de la dimensión futurista en la escatología de Pablo.[106] Pero —según Bultmann— Pablo interpreta la escatología a partir de su antropología. Es decir, el presente y el futuro escatológicos son para él la expresión de una forma determinada de entender la existencia humana. Por cierto, según Bultmann, Pablo no abandona la imagen apocalíptica futura de la resurrección, el juicio, la gloria, etc., pero la salvación real es justicia, libertad y gozo en el Espíritu Santo. La idea de la salvación está así orientada hacia el individuo. Por un lado, esta salvación es algo presente; por otro, es todavía algo futuro, pues la «historicidad de la existencia humana» fuerza a que dicha salvación se obtenga sólo por el camino de decisiones

---

104 Entre otros, véase la extensa y penetrante crítica de N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, 1957, pp. 53ss.

105 Ellis, *Paul and His Recent Interpreters*, 1961, p. 32; *cf.* también Hamilton, *op. cit.* p. 59; G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, TI 1972, pp. 77s., 103ss.

106 Además de los ya citados escritos de Bultmann, véase también su *History and Eschatology*, TI 1957, pp. 33ss., 40ss.

existenciales. Para que el ser humano alcance su existencia auténtica, debe dejarse crucificar con Cristo, una y otra vez. Decir renunciar a lo que está a mano, a lo que tiene a su disposición, y elegir lo que no está a mano, lo que no tiene a su disposición. De este modo es llevado más y más hacia el final de sus posibilidades disponibles y guiado hacia la libertad del hombre auténtico. Por lo tanto, no son las imágenes escatológicas las que determinan el contenido de la predicación de Pablo, sino las ideas antropológicas que con ellas se expresan. La sustancia desmitificada de esta escatología no es la idea del fin del mundo, sino la manera en que el ser humano es confrontado existencialmente con el actuar y el hablar de Dios en Jesucristo. En esta interpretación no tiene ninguna cabida una historia de salvación escatológica en el sentido de una cadena de hechos que avanzan hacia la consumación, hechos que ya tuvieron lugar y que aún deben esperarse en Cristo. A juicio de Bultmann, tal concepción presupone un concepto de la historia y del *Naherwartung* que ha sido superada ya desde hace mucho por el curso de los acontecimientos. La gran importancia de Pablo radica precisamente en su interpretación de la escatología partiendo de su antropología. Pablo solucionó *in nuce* (en principio) el problema que el fracaso de la parusía plantea a la historia y a la escatología.[107]

Es evidente que esta interpretación desmitificadora no sólo cubre muy parcialmente el contenido de la predicación de Pablo, sino que lo hace desde presuposiciones (pre-entendimiento) de una hermenéutica existencialista.[108] Toda la teología —incluida la cristología— es considerada desde el ángulo de la antropología. En consecuencia, las categorías antropológicas que Pablo utiliza forman así el esquema dentro del cual Bultmann, en su *Theologie des Neuen Testaments* (Teología del Nuevo Testamento), analiza y compagina la predicación de Pablo. No es difícil reconocer que aquí se advierte un gran reduccionismo en la medida en que —¡en caso opuesto a Pablo!— toda la actividad redentora de Cristo es considerada *sub specie hominis* (desde el punto de vista humano).[109] Sin embargo, la interpretación de Bultmann constituye hasta aquí un progreso con respecto a sus predecesores radicales, puesto que busca la médula de la predicación de Pablo, no en conceptos atemporales acerca de Dios o en una nueva experiencia del sentimiento religioso, sino en la significación decisiva de la acción redentora de

---

107 *Op. cit.*, p. 49.

108 *Cf.* el ensayo de Bultmann «The Problem of Hermeneutics», en *Essays Philosophical and Theological*, TI 1955, pp. 234-262.

109 Sobre este «reduccionismo», véase mi ensayo *Bultmann*, pp. 38ss.

Dios en Cristo. Por eso, aunque los análisis de Bultmann muestren todos «la señal» de su interpretación (y reducción) existencialista del Evangelio, son de mayor valor para interpretar a Pablo —y aun para los que no pueden seguirle en sus caminos filosóficos— que los de sus precursores críticos radicales.

Conclusión

Finalmente debemos mencionar ahora aquella interpretación que según nuestro parecer es la más apropiada para entender la predicación escatológica de Pablo, ya que hace justicia tanto al significado presente como futuro de su escatología. Esta interpretación no intenta diluir idealista ni existencialmente el fundamento histórico de su predicación, ya sea con referencia a lo ya acontecido como a lo que aún debe acontecer, a la manera idealista o existencialista. No se trata aquí tanto de una escuela específica de investigación sino más bien de un vasto grupo de exégetas que intentan interpretar el evangelio paulino según su intención y su significado original, sin someter su contenido a un principio hermenéutico previamente determinado. Por un lado, esta interpretación histórico-redentora —expresada muy representativamente, por ejemplo, en la obra de Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit* (Cristo y el tiempo)[110]— se caracteriza por subrayar el elemento del cumplimiento en la predicación de Jesús y la de Pablo. De esta manera ofreció un fuerte contrapeso a la importancia unilateral que la llamada escatología consistente asigna al *Naherwartung* en el Nuevo Testamento, y ha señalado reiteradamente que, debido precisamente a esa noción del cumplimiento, la iglesia primitiva no extravió el camino al no cumplirse la esperanza de la pronta venida del Señor. En este sentido, esta interpretación reconoce plenamente la verdad de la llamada escatología realizada. Por otra parte, ha entendido también la importancia esencial que para Pablo tiene la continua esperanza futura, y enfatiza plenamente la recíproca dependencia del «ya» y del «todavía no» como parte integral de la escatología paulina. No se trata aquí sólo de dos polos, desunidos y en continua tensión. La iglesia ya está incluida en la muerte y la resurrección de Cristo y participa también de la resu-

---

110 Existe traducción al español. Véase también por el mismo autor *Cristología del Nuevo Testamento* (Buenos Aires: Argentina, 1965), mientras que ahora se debe señalar especialmente su libro *Heil als Geschichte*, 1965, donde se trata extensamente toda la problemática de la historia de la salvación en el Nuevo Testamento. En sus huellas sigue la obra de J. Munck. *Paul and the Salvation of Mankind*, TI 1959; N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, 1957.

rrección futura. La iglesia todavía se encuentra en este mundo presente y su existencia temporal está expuesta a la muerte. A pesar de todo, no debemos considerarla desde el punto de vista del primer Adán y del cuerpo natural, sino como incorporada en el segundo Adán y bajo el imperio del Espíritu. Además, el Espíritu no es únicamente el principio de la nueva vida en el sentido espiritual y ético de la palabra, sino también de la renovación total del hombre en todas las funciones y posibilidades de su existencia. Es el Espíritu de la renovación de todo el cosmos, de la misma manera que también Cristo ocupa un lugar protagónico en la predicación de Pablo con referencia a todas las cosas y a toda la historia. Esta interpretación ha encontrado la esencia de la predicación escatológica de Pablo y sus presupuestos hermenéuticos en esta amplia significación de la muerte y la resurrección de Cristo, entendida sobre el fundamento de la fe en Dios como Creador y Consumador del cielo y de la tierra. Y nuestra investigación en busca del carácter y del contenido de la predicación de Pablo, tal como él nos los presenta en sus epístolas,[111] marchará ahora en las huellas de esta interpretación histórico-redentora.

111 Entiendo por éstas las trece epístolas canónicas. En cuanto a la autenticidad de Colosenses (y Efesios), véase la introducción de mi *Aan de Kolossenzen*, 1960; sobre la de las epístolas pastorales mi *De Pastorale Brieven*, 1967.



II

Las estructuras fundamentales de la teología de Pablo

7. El cumplimiento del tiempo. La revelación del misterio

La historia de la investigación demostró cuán fácilmente se obstruye o se estrecha el acceso a la predicación de Pablo cuando se centralizan y absolutizan determinadas facetas de su predicación de la salvación en desmedro de otras. No cabe duda que es la investigación más reciente la que ha logrado llegar a una concepción más amplia de la predicación de Pablo, aunque dicha investigación no está del todo libre de parcialidades y dogmatismos. Ya no se busca más la trama básica de esta predicación en un determinado aspecto soteriológico —ya sea en la justificación por la fe o en la victoria sobre la carne por medio del Espíritu— sino en el punto de partida escatológico o histórico-redentor de la predicación de Pablo que trasciende y antecede todo punto de vista parcial. El contenido total de su predicación puede resumirse como la proclamación y la explicación del tiempo escatológico redentor inaugurado con la encarnación, la muerte y la resurrección de Cristo. Es desde este punto de partida primordial y desde este común denominador que se puede entender e interpretar cada uno de los temas particulares de la predicación de Pablo en su unidad y relación recíproca.[1]

---

1 Véase, p. Ej., H. D. Wendland, *Die Mitte der Paulinischen Botschaft*, 1935, pp. 5Ss.; también mi *When The Time Had Fully Come, Studies in New testament Theology*, 1957, pp. 44-61.

Claro que sólo el desarrollo de nuestra investigación arrojará nueva luz sobre esta tesis en todas sus implicaciones. Con algunas expresiones muy típicas de sus epístolas es posible, sin embargo, demostrar inmediatamente hasta dónde consideró Pablo la encarnación y la obra de Cristo como la revelación de la actividad consumadora de Dios y de la irrupción del gran tiempo de salvación.

La plenitud del tiempo

De especial importancia es lo que dice en Gálatas 4:4 sobre la «plenitud del tiempo» (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου), y en Efesios 1:9, 10 acerca de la «plenitud de los tiempos» (τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν):

> «...pero cuando vino la plenitud [o: culminación] del tiempo, Dios envió a su Hijo...» (Gá. 4:4)
>
> «...el misterio de su [= de Dios] voluntad ...de recapitular todas las cosas en Cristo, en la realización de la plenitud de los tiempos, así las que están en los cielos como las que están en la tierra...» (Ef. 1:9,10)

Con esta «plenitud del tiempo» no se da a entender únicamente la maduración de un asunto específico dentro del gran marco de la historia de la salvación, sino que la culminación o cumplimiento del tiempo en un sentido absoluto. El tiempo del mundo[2] ha llegado a su fin con la venida de Cristo. Por más que esta culminación sea aún provisional y que el *perfectum* (= perfecto) venga seguido todavía de un *futurum*[3] (= futuro), aquí se habla de la *pleroma* (πλήρωμα) del tiempo o de los tiempos como un asunto ya vigente y de hecho ya concretado[4] en principio.

En 2 Corintios 6:2 se da claro testimonio de la vigencia del gran tiempo de salvación. El apóstol señala esa presencia como con su índice extendido: «He aquí ahora el tiempo aceptable; he aquí ahora el día de salvación».

Otra vez, lo que aquí debe entenderse por «tiempo aceptable» y por «día de salvación» no es únicamente un determinado aconteci-

---

2 En Gá. 4:4 se habla de τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, esto es, la plenitud del tiempo en su extensión, como tiempo del mundo. En Ef. 1:10 se habla de τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, esto es, de la culminación de todas las intervenciones histórico-redentoras precedentes y de los momentos decisivos en la extensión del tiempo.

3 Véase más adelante en la sección siguiente.

4 Gá. 4:4 dice ἦλθεν τὸ πλήρωμα (= vino la plenitud). En Ef. 1:10 se habla de la οἰκονομία («administración doméstica», «organización», «gobierno») de la plenitud de los tiempos cuando Dios recapitule nuevamente todo en Cristo como la cabeza. Si bien la plenitud de la que aquí se habla todavía es un asunto del futuro, ya ha encontrado su cumplimiento inicial con la exaltación de Cristo (Fil. 2:10; Col. 1:20), y así se entiende aquí también.

miento u oportunidad redentora que uno debe aprovechar y que tal vez luego desaparezca. Más bien se da a entender nada menos que el definitivo y largamente esperado advenimiento de Dios ha comenzado ya, *die Stunde aller Stunden* (= la hora de todas las horas), el día de salvación en el sentido final y escatológico de la palabra.[5]

La nueva creación

Esto surge con claridad también del contexto previo donde Pablo habla del gran cambio que se ha producido con la muerte y la resurrección de Cristo: «Por tanto, si alguno está en Cristo, es una nueva creación; las cosas viejas pasaron; he aquí lo nuevo ha llegado» (2 Co. 5:17). Cuando Pablo afirma aquí que el que está en Cristo es una «nueva creación» (καινὴ κτίσις *cf.* BJ, NTT, BLA), sus palabras no tienen un sentido meramente individual («nueva criatura», LT, CB, VM, RV60, LBLA, «nueva persona», VP), sino que hay que pensar en el nuevo mundo de la «nueva creación» que Dios ha hecho llegar en Cristo, en cual participan todos los que están en Cristo. A esto sigue una expresión en neutro plural que indica evidentemente lo que se quiere comunicar: «las cosas viejas pasaron; lo nuevo ha llegado». A las expresiones «cosas viejas» y «lo nuevo» hay que darles un significado pletórico. Se trata de dos mundos, no sólo en un sentido espiritual, sino en los sentidos histórico-redentor y escatológico.[6] Las «cosas viejas» ocupan el lugar del mundo no redimido que yace en su miseria y pecado; «lo nuevo» apunta al tiempo de salvación y a la nueva creación que ha llegado con la resurrección de Cristo. Por tanto, el que está en Cristo es nueva creación, es decir, participa de este nuevo mundo de Dios y pertenece a él.[7]

---

5 *Cf.* el vocablo νῦν (= ahora) en Stählin, TDNT, IV, p. 1118s., quien escribe que el apóstol creía que «el largamente ansiado día del Señor había arribado en este νῦν ... En el νῦν del Nuevo Testamento de hecho se expresa la seguridad de una escatología ya realizada». Véase también H. D. Wendland, *Cor.* p. 37: «El gran 'ahora' es la irrupción del tiempo de salvación».

6 *Cf.* también, p. ej., Kümmel en el *Anhang* (= apéndice) al comentario de Lietzmann, *Cor.* p. 205. Kümmel corrige aquí radicalmente a Lietzmann, que seguía totalmente la interpretación mística y que entendía la frase «desde ahora en adelante» (ἀπὸ τοῦ νῦν v. 16) como el momento de la conversión y no como la revolución histórico-redentora iniciada con la resurrección de Cristo.

7 Una comparación con pasajes como Ef. 2:10, 15; 4:24; Col. 3:10, deja en claro que κτίσις (= creación) no significa simplemente «criatura» en el sentido de un ser humano individual, sino que la palabra debe ser interpretada plenamente como la nueva vida obrada por la omnipotencia de Dios. *Cf.* también el artículo acerca de κτίζω (= crear) en Foerster en *TDNT*, III, p. 1034. En la misma sintonía, G. Vos (*The Pauline Eschatology*, 1930, p. 46, 47) afirma: «... no sólo han cambiado las condiciones individuales y subjetivas, sino... se ha creado un ambiente totalmente nuevo o, para decirlo en forma más precisa, un mundo enteramente nuevo en el cual habita y participa la persona mencionada».

La revelación del misterio

Con frecuencia Pablo califica este acontecimiento como la «revelación del misterio» o como el «anuncio» de lo que hasta ahora había permanecido «secreto» u «oculto». Esta forma de hablar apunta al carácter escatológico de la dispensación redentora iniciada con Cristo. La siguiente enumeración muestra el lugar destacado que dichas expresiones encuentran en las epístolas de Pablo:

> «...la revelación (ἀποκάλυψιν) del misterio (μυστηρίου) que se ha mantenido oculto (σεσιγημένου) desde tiempos eternos, pero que ahora ha sido manifestado (φανερωθέντος)» (Ro. 16:25, 26).
>
> «...el misterio (τὸ μυστήριον) que había estado encubierto (τὸ ἀποκεκρυμμένον) por siglos y generaciones, pero que ahora ha sido manifestado (ἐφανερώθη) a los santos...» (Col. 1:26; *cf.* 2:2, 3).
>
> «...dándonos a conocer (γνωρίσας) el misterio (τὸ μυστήριον) de su [= de Dios] voluntad, según su beneplácito, el cual se había propuesto en sí mismo... en la realización de la plenitud de los tiempos» (Ef. 1:9, 10).
>
> «...mí entendimiento del misterio (ἐν τῷ μυστηρίῳ) de Cristo, que en otras generaciones no fue dado a conocer (ἐγνωρίσθη) a los hijos de los hombres, como ahora es revelado (ἀπεκαλύφθη) a sus santos apóstoles y profetas...» (Ef. 3:4, 5; *cf.* v. 3).
>
> Sin embargo, hablamos sabiduría de Dios en misterio (ἐν μυστηρίῳ), la oculta (τὴν ἀποκεκρυμμένην), la que Dios predestinó antes de los siglos» (1 Co. 2:7).
>
> «...la gracia que nos fue dada en Cristo Jesús antes de los tiempos de los siglos, pero que ahora ha sido manifestada (φανερωθεῖσαν) por la aparición de nuestro Salvador...» (2 Ti. 1:9, 10; *cf.* también Tit. 1:2, 3).

Significado de «misterio»

A menudo se pretendió interpretar el término «misterio» en analogía con el significado que tiene en las antiguas religiones de misterio. En estas religiones orientales un misterio es una suerte de doctrina secreta que es «manifestada» únicamente a unos pocos iniciados. Pero una comparación con los rollos del Mar Muerto,[8]

8 Aquí se trata de la palabra hebrea רָז (= secreto, *cf.* Dn. 4:6), equivalente a μυστήριον (= misterio). Esta palabra hebrea ocurre con frecuencia en la literatura de Qumrán, *cf.* E. Vogt, «Mysteria in Testibus Qumran», en *Biblica*, 1956, pp. 247-257; J. Coppens, «Le Mystère chez Paul et à Qumran», en *Recherches Bibliques*, V, 1960, pp. 142-165; véase también P. Benoit, «Qumran et le Nouveau Testament» en *NTS*, 1961, pp. 290ss.

probarán de inmediato que Pablo usa la palabra *misterio* con un significado totalmente distinto. Además, los textos recién citados muestran también que para Pablo el misterio se refiere al oculto designio de Dios en relación con su obra de salvación en la historia. Por tanto, expresiones como lo «que había estado encubierto», el «misterio», etc. no sólo tienen un sentido noético, sino que una clara connotación histórica. El misterio es aquello que todavía no ha aparecido, que todavía está en el plan de Dios y no se ha realizado en la historia como cumplimiento de dicho plan.[9]

Revelar el misterio

Por consiguiente, el vocablo correlativo «revelar» no sólo significa dar a conocer cierta verdad o dar información acerca de ciertos acontecimientos o hechos, sino que es la aparición misma como realidad en la historia de aquello que hasta ese momento no existía como tal, pero que se mantenía en reserva, oculto por Dios.[10] En su calidad de plan de salvación realizado por Dios, el misterio es el objeto de la predicación de Pablo, de la revelación de Dios a sus santos, etc.

Por la manera en que se emplea esta expresión —por cierto muy característica de Pablo— se manifiesta nuevamente el carácter escatológico del contenido de su predicación, pues este misterio se relaciona con el propósito de Dios con miras al cumplimiento de los tiempos (Ef. 1:9, 10). En contraste con expresiones como «mantenido oculto desde tiempos eternos», «por siglos y generaciones», etc., el misterio es una y otra vez el «ahora» de la revelación, es el fin de los siglos, la intervención definitiva[11] de Dios según su designio y promesa. Lo que con diferentes matices aquí se denomina como la revelación del misterio, no es más que lo revelado por el cumplimiento del tiempo; es el cumplimiento de la promesa esca-

9 *Cf.* también, p. ej., el artículo sobre μυστήριον en Bornkamm, *TDNT*, IV, p. 819ss.; F. W. Grosheide, *1 Cor.*, 1957, pp. 179ss. Sobre 1 Co. 2:7, véase H. D. Wendland, *Cor.*, p. 18; C. Masson, *L'Epitre de Saint Paul aux Colossiens*, 1950, p. 112; y mi *Paul and Jesus*, p. 58.

10 Este sentido aparece muy claramente en 1 Co. 1:7, donde la «revelación» (ἀποκάλυψιν) de nuestro Señor Jesucristo significa su venida y aparición (*cf.* Ro. 8:18ss. [dos veces], 1 Co. 3:13, etc.). Ro. 1:18 también es característico del uso paulino, pues allí se habla de la revelación de la ira de Dios. No se trata del anuncio de que Dios se encuentra airado, sino de la puesta en marcha de esa ira, si bien no se la reconozca como tal. *Cf.* también Bultmann, *Theology*. I, p. 275ss.

11 *Cf.* también Oepke, quien afirma que el concepto de revelación tiene «su verdadero *locus* (= lugar)... en la escatología», *TDNT*, II, p. 583.

tológica de redención en el tiempo designado para ello. Se habla aquí de su «propio tiempo».[12]

Esta revelación del misterio constituye el verdadero contenido del evangelio de Pablo (Ro. 16:26), es el objeto del ministerio que le fue dado a Pablo (Col. 1:25, 26; *cf.* Ef. 3:2). Por tanto, la predicación misma de Pablo es parte del gran acontecimiento escatológico.[13] Es propiamente y en sentido pleno κήρυγμα (= anuncio) del evangelio, esto es, el anuncio y la proclamación de la llegada de la salvación. El hecho de que las epístolas de Pablo no anuncian por primera vez este evangelio sino más bien lo exponen y lo aplican en detalle,[14] no afecta en nada el hecho de que este evangelio es también el único y permanente tema de sus epístolas: Del mismo modo, el hecho de caracterizar su contenido no sólo como *kerugma* sino también, por ejemplo, como doctrina y exhortación, no significa que su doctrina tenga otro tema o que su exhortación tenga otro punto de partida y fundamento que la actividad redentora y consumadora de Dios en la venida de Cristo.

Pablo y Jesús

Es evidente que este carácter general de la predicación de Pablo concuerda sustancialmente en todo sentido con el gran tema de la predicación de Jesús, que era la predicación de la llegada del reino de los cielos. Lo que Jesús proclama como el cumplimiento del tiempo (πεπλήρωται ὁ καιρός, Mr. 1:15) es casi literalmente idéntico a lo que Pablo denomina «la plenitud del tiempo». Y la bienaventuranza que Jesús dirige a sus discípulos —«A vosotros os es dado conocer los misterios (τὰ μυστήρια) del reino de los cielos; ...muchos profetas y justos anhelaron ver lo que veis, y no lo vieron...», etc. (Mt. 13:11, 16, 17)— halla eco en las palabras de Pablo acerca de la manifestación del misterio que ha estado oculto desde siglos y generaciones. Por más que las predicaciones de Jesús y de Pablo

12 Así Tit. 1:2, 3, donde se habla de la esperanza de la vida eterna, la cual el Dios veraz prometió desde antes de los tiempos eternos, pero revelada en su «propio tiempo» (καιροῖς ἰδίοις). Idéntica expresión encontramos también 1 Ti. 2:6; 6:15. Se la puede interpretar como sinónimo de πλήρωμα τοῦ χρόνου (= plenitud del tiempo, Gá. 4:4) o πληρώματος τῶν καιρῶν (= plenitud de los tiempos, Ef. 1:10). El adjetivo ἴδιος (= propio) tiene referencia a lo propio, adecuado y debido que, lo mismo que *pleroma*, encuentra su determinación en el consejo de Dios; *cf.* también O. Cullmann, *Christ and Time*, TI, p. 34.

13 Véase también J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, pp. 36-80. Su tesis es aceptable, pero se ve menoscabada por dudosas interpretaciones en algunos lugares. Véase también la sección 77.

14 Véase más extensamente *Historia de la salvación y Santa Escritura* (Buenos Aires: Escaton, 1973).

sean diferentes en cuanto a forma —la elección de los términos, la forma de representar las cosas, y la manera de enseñar—, y por más que el período después de la resurrección de Cristo represente ya una etapa más avanzada de revelación que el período de la autorrevelación terrenal de Jesús,[15] todo esto no altera el hecho de que la venida del reino, como la llegada culminante y escatológica de Dios al mundo, es también el gran principio dinámico de la predicación de Pablo, aun cuando la expresión «reino de los cielos» ya no ocupe en ella un lugar tan central.[16] Uno de los importantes resultados positivos del acercamiento escatológico a la predicación de Pablo, es que un amplio círculo reconoce nuevamente la profunda unidad del *kerugma* neotestamentario.[17]

Pablo y la iglesia primitiva

Y esto no rige únicamente en cuanto a la relación entre Jesús y Pablo. Mediante el carácter general de su predicación, Pablo continua, a su manera, con lo que los apóstoles y la primitiva iglesia cristiana de Jerusalén creían y proclamaban que era el Evangelio de Cristo. Ellos también tomaron la encarnación de Cristo, su obra, su muerte y su resurrección, lo mismo que el don del Espíritu Santo, como el cumplimiento de la promesa, como el inicio de la consumación de la historia de la salvación, como un acontecimiento escatológico. Así lo interpretó Pedro, el día de Pentecostés, a la luz de la profecía de Joel (*cf.* Hch. 2:17), y la iglesia vivía con el entendimiento de haber visto aparecer la aurora del día de la salvación y de ser ella misma el pueblo de Dios del gran tiempo final.[18] La única forma de entender el carácter y el origen de este entendimiento —originado por la venida de Cristo y confirmado por su resurrección— es teniendo en cuenta la forma en que Israel aguardaba la salvación y la manera en que concebía la historia. Pablo se encuentra en esa misma corriente, y el tema básico de su predicación no es diferente del de los demás apóstoles y de la iglesia cristiana primitiva. Sólo que él lo desarrolló con una variedad de aspectos y con una profundidad de ideas que no tienen parangón en

---

15 Véase más extensamente mi *Paul and Jesus*, pp. 64ss.

16 Véase también H. J. Westerink, *Het koninkrijk Gods bij Paulus*, 1937.

17 Siguiendo a Albert Schweitzer, Bultmann, habla de la predicación escatológica como «la predicación en la que Jesús y Pablo concuerdan plenamente» («Jesus and Paul», en *Existence and Faith*, p. 186; véase también su *Faith and Understanding*, I, p. 232.

18 *Cf.* también H. D. Wendland, *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusztsein im Neuen Testament*, 1938, pp. 5ss.; W.G. Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusztsein in der Urkirche und bei Jesus*, 1943.

ninguna predicación apostólica conocida y, por lo tanto, abrió repetidamente nuevas perspectivas en la historia de la investigación y para la fe de la comunidad cristiana.

8. El misterio de Cristo. Escatología y cristología

Una consecuencia directa de lo que acabamos de expresar es el hecho de que la llegada y la revelación de Jesucristo definen e interpretan totalmente el carácter escatológico general de la predicación de Pablo. La «escatología» de Pablo es «escatología de Cristo», y «la forma en que Pablo aborda la historia es a través de la fe en Cristo».[19] En consecuencia, la única forma de acercarse a la estructura básica de la predicación de Pablo es partiendo de su cristología.

Las expresiones escatológicas que ya citamos muestran claramente lo que decimos. Es la venida de Cristo, la encarnación del Hijo de Dios, lo que trae a luz la plenitud del tiempo[20] (Gá. 4:4). De modo similar, la revelación del misterio que *ahora* se ha iniciado es básicamente la revelación del «misterio de Cristo» (μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, Ef. 3:4). Es «la aparición de nuestro Salvador» la que prueba que ha llegado el momento culminante de los tiempos (2 Ti. 1:9, 10). Por esto, todo el contenido del misterio ahora revelado puede ser descrito y resumido por una sola palabra: Cristo (Col. 2:2). De la misma forma, el evangelio del tiempo de la salvación que ya se inició —y del cual Pablo es un heraldo— se denomina repetidamente «el evangelio de Cristo» (τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, Ro. 15:19; 1 Co. 9:12; 2 Co. 2:12), o «el evangelio de nuestro Señor Jesús» (εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, 2 Ts. 1:8), o «el evangelio del Hijo de Dios». Por lo cual, en estas expresiones las palabras «de Cristo», etc., significan fundamental, aunque no exclusivamente, «el evangelio *acerca de* Cristo».[21]

Esta interdependencia entre el tema «escatológico» y el «cristológico», básica en la predicación de Pablo, es de gran importancia para la interpretación de ambos.

---

19 Wendland, *Geschichtsanschauung*, p. 26.

20 Así también Lutero: «Non enim tempus fecit filium mitti, sed e contra missio filii fecit tempus plenitudinis» (= porque el tiempo no causó que el Hijo viniera. Por el contrario, la venida del Hijo coloca al tiempo en la categoría de plenitud), citado por H. Schlier, *La carta a los gálatas*, p. 227, nota 224.

21 *Cf.* Friedrich, *TDNT*, II, p. 730 y la literatura que allí se cita.

Evangelio histórico-redentor

Por un lado, esta interdependencia nos hace entender la verdadera naturaleza de la predicación paulina de Cristo, cuyo contenido es principalmente histórico, redentor y escatológico. Su predicación es definida decisivamente por lo que aconteció en Cristo, por los actos que Dios efectuó en él para dar cumplimiento a su plan de salvación y cuyo epicentro es la muerte y la resurrección de Cristo. La cristología de Pablo es una cristología de hechos redentores. Aquí descansa el fundamento de toda su predicación, y el *kerugma* apostólico al igual que la fe de la iglesia permanecen en pie o caen con la realidad histórica misma de este acontecer tanto en el pasado como en el futuro (1 Co. 15:14, 19).

Continuidad con el Antiguo Testamento

El carácter histórico-escatológico de la cristología de Pablo también la ubica en relación orgánica con la revelación del Antiguo Testamento. Lo acontecido con Cristo es la conclusión y culminación de toda la gran serie de intervenciones redentoras de Dios en la historia de Israel, y la presuposición del desarrollo y el cumplimiento de la historia universal. Por tanto, el futuro del Señor, que aún cabe aguardar, y la continuada actividad divina en la historia, no deberán ser desligados nunca del cumplimiento de las promesas de Dios a Israel, sino más bien ser interpretados a la luz de ellas (*cf.* Ro. 11:15ss.; 15:8-12).

En este contexto, debe rechazarse la tesis de Bultmann, quien cree que la escatología de Pablo está determinada de principio a fin por su antropología, y que Pablo perdió de vista la historia del pueblo de Israel y la del mundo, sustituyéndolas por la «historicidad del hombre».[22] Es verdad que Pablo no desarrolla una imagen histórica definida de la nueva dispensación de la historia que ha comenzado con Cristo.[23] En ese sentido, Pablo no es un filósofo o un teólogo de la historia. Pero esto no significa que su escatología sea únicamente una escatología *sub specie hominis* (= bajo el aspecto humano) en la cual la gran historia ocuparía el lugar del escenario en el cual acontece la pequeña historia del hombre individual. Por el contrario, hay que decir que la escatología de Pablo es de carácter teocéntrico. En otras palabras, en ella el pasado, el presente y el futuro ocurren *sub specie Dei* (= bajo el aspecto divino), desde la perspectiva de ese Dios que creó el cielo y la tie-

22 Bultmann, *History and Eschatology*, p. 43ss..

23 Véase la sección 74.

rra y que guía todo a su plenitud conforme a la revelación profética del Antiguo Testamento. Y esto se refleja en su cristología escatológica e histórico-redentora. Esta cristología no sólo está regida y determinada por el hecho de que Cristo lleva al hombre a su «autenticidad» y destino —aquí se hace perceptible la gran limitación[24] de toda teología que tome el conocimiento y la salvación de los individuos como principio hermenéutico fundamental—, sino que Dios cumplió en Cristo en forma definitiva (y seguirá cumpliendo) su obra de salvación. Esta obra abarca a todo el ser humano, a la naturaleza y a la historia en su plenitud. Aunque este carácter todo abarcador de la escatología y la cristología de Pablo constituye el gran presupuesto de toda su predicación, sobresale principalmente —tal como veremos luego— en las epístolas a los Efesios y a los Colosenses. Este gran presupuesto surge del hecho de que Cristo —en cuya muerte y resurrección se inicia el nuevo eón— es el Mesías de Israel (Ro. 1:24; 9:5), en quien Dios reúne y salva a su pueblo (2 Co. 6: 16ss.) y a quien exaltó y destinó como Salvador y Señor de todas las cosas (Fil. 2). Por más que en el lenguaje paulino Cristo parezca ser un nombre propio, ello no significa que este apelativo haya perdido su significado oficial histórico-israelita: Cristo significa Mesías.[25] Pablo predica a Cristo como el cumplimiento de la promesa de Dios a Abraham, como la simiente en la cual serán bendecidas todas las naciones de la tierra (Gá. 3:8, 16, 29), como aquel que trae la salvación escatológica, cuya significación debe ante todo interpretarse a la luz de la profecía (Ro. 15:9-12), como el cumplimiento del plan de salvación divino de todo el mundo y de su futuro. Este significado histórico-redentor de la cristología de Pablo se manifiesta igualmente en sus expresiones, tan características, sobre Cristo como revelación del misterio, etc. Con ellas el pasado se describe como una etapa preparatoria de la obra de Dios durante el transcurso de los siglos, y no únicamente como una época de tinieblas y de ignorancia. La gracia que *ahora* se ha revelado, «nos fue dada en Cristo Jesús antes de los tiempos de los siglos» (2 Ti 1:9), es decir, nos fue dada en el propósito y en la promesa de Dios y en su realización inicial.

---

24 Véase también la crítica de Delling, «Zum neueren Paulusverständnis», *Novum Testamentum*, 1960, pp. 100ss. Además, N. A. Dahl presenta una importante objeción a la interpretación que Bultmann hace de Pablo. Dahl le objeta que «subordina el contexto escatológico *heilsgeschichtlich* (= histórico-redentores)» (citado por Delling). Véase también la creciente crítica dentro de la misma escuela de Bultmann, p. ej., de E. Käsemann, «Sobre el tema de la apocalíptica cristiana primitiva», en *Ensayos exegéticos*, pp. 217ss. y de su discípulo C. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk*, 1964.

25 Véase también C. Masson, *Le Christ Jesus et l'ancient Testament selon saint Paul*, 1941, p. 10 y principalmente el valioso ensayo de N. A. Dahl, «Die Messianität Jesu bei Paulus», en *Studia Paulina*, 1953, pp. 83-95.

El Dios veraz la prometió desde antes del principio de los siglos (Tit. 1:2). Por ello, el misterio revelado con la encarnación de Cristo debe también ser entendido y dado a conocer usando «las Escrituras de los profetas» (Ro. 16:26). Por un lado, sólo la profecía nos puede ayudar a conocer correctamente la naturaleza de lo que aconteció en Cristo; por el otro, la luz de la obra consumadora de Dios hace evidente en qué medida el Antiguo Testamento es el libro de Cristo (2 Co. 3:14; 1 Co. 10:4; Gá. 3:16). Es por eso que uno de los temas principales de la predicación de Pablo consiste en afirmar que su evangelio es «según las Escrituras» (Ro. 1:17; 3:28; *cf.* Ro. 4; Gá. 3:6ss.; 4:21ss.; 1 Co. 10:1-10; Ro. 15:4; 1 Co. 9:10; 2 Ti. 3:16, etc.). Independientemente de cómo se juzgue en detalle el manejo del Antiguo Testamento por parte de Pablo,[26] toda su apelación y utilización del mismo se fundamenta en una concepción básica del advenimiento y la obra de Cristo: en él se realiza y se cumple el drama divino que no solamente fue anunciado por los profetas, sino que significa la ejecución del plan de salvación que Dios se propuso con respecto al curso de los siglos y al final de los tiempos (Ef. 1:9, 10; 3:11). Éste es el carácter fundamental histórico-redentor y todo abarcador de la predicación paulina acerca de Cristo.

Escatología cristológica

Por otra parte, y esto no es menos importante, la escatología de Pablo está determinada en su totalidad por la obra redentora que *en Cristo* Dios ha realizado y está aún por realizar. Por más que Pablo exprese el significado de la venida de Cristo valiéndose del material conceptual veterotestamentario y de la escatología judía, ello no implica que el «cuadro» escatológico en el cual describe esa venida y su significado sea simplemente una copia de un «esquema» veterotestamentario o judío ya disponible, del cual se puede decir que la cristología de Pablo tomó su composición y del cual habría sido fácil extraer esta forma. Lo notable de la escatología paulina es que, aunque se valga de toda clase de términos e ideas tradicionales, se distingue de todas las formas de escatología judía contemporánea y tiene un carácter totalmente independiente. Esto se debe a que la escatología de Pablo no está determinada por ningún esquema escatológico tradicional, sino por la verdadera acción de Dios en Cristo. Este es el carácter fundamental cristológico de su escatología.

---

26 Véase especialmente O. Michel, *Paulus und seine Bibel*, 1929 y E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1960.

Este carácter distintivo resalta con claridad en la peculiar tensión que se da entre el aspectos de cumplimiento y el aspecto de esperanza, ambos presentes en su escatología. Esta tensión se exterioriza en su terminología escatológica. Pues mientras que, por un lado, el apóstol habla de la plenitud del tiempo que ha entrado en vigencia y de la nueva creación que ha comenzado; por otro lado, está muy consciente de que todavía vive en el mundo presente (ὁ αἰὼν οὗτος = este eón, *cf.* Ro. 12:2; 1 Co. 1:20; 2:6, 8, etc.) y en el tiempo que correspondiente (ὁ νῦν καιρός = el tiempo presente; *cf.*, por ejemplo, Ro. 8:18; 11:5; 12:2, etc.). Pablo habla del nuevo mundo —del mundo que el lenguaje judío señalaba como «el eón o mundo venidero» (ὁ αἰὼν μέλλων)— únicamente en sentido futuro (Ef. 1:21; *cf.* 2:7). Habla del tiempo del mundo presente en el que la iglesia vive como en «los fines de los tiempos (o: eones)» (τὰ τέλη τῶν αἰώνων, 1 Co. 10:11), como de «los últimos tiempos» (ὑστέροις καιροῖς, 1 Ti. 4:1), pero a veces la expresión «en los postreros días» (ἐν ἐσχάταις ἡμέραις) se relaciona con un período que aún no se ha iniciado (2 Ti. 3:1). Finalmente, para mencionar otro ejemplo, Pablo puede hablar a veces del «presente eón malo» (ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ) refiriéndose a esa situación de la cual Cristo sacó a los suyos (Gá. 1:4)[27] y puede recriminar a la iglesia por someterse a toda clase de preceptos «como si vivieseis en el mundo»[28] (ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ, Col. 2:20; *cf.* Ef. 2:2), mientras que en otros pasajes habla del eón presente y del mundo como el lugar donde los creyentes deben vivir piadosamente (Tit. 2:12) y resplandecer como estrellas (Fil. 2:15). El resultado es que en ciertos contextos califica la vida no redimida, que antecede al tiempo de la salvación, como «en otro tiempo» (ποτέ, Ef. 2:2), «en aquel tiempo» (τῷ καιρῷ ἐκείνῳ, 2:12), como un tiempo ya vencido en contraposición con el presente «ahora» (νῦν) de la nueva creación, el tiempo de la salvación y del cumplimiento (2 Co. 6:2; Ef. 2:13; Ro. 3:21, etc.). Pero en otros pasajes el «ahora» apunta al modo presente de existencia determinado por este mundo, en contraposición con el «entonces» (τότε) de la perfección que todavía cabe aguardar (1 Co. 13:10, 12, etc.).[29]

---

27 En Col. 1:13 esto se expresa como ser librado de la potestad de las tinieblas y haber sido trasladado al reino de Cristo. [Con frecuencia aparecerá en la discusión la palabra αἰών, (= eón) cuyo significado primario es «duración de la vida, tiempo del mundo, largo período de tiempo, era». *Cf.* Ro. 12:2; 1 Co. 1:20. La referencia también puede ser a un largo período en el pasado (Ef. 3:9) o el futuro (1 Co. 8:13; Ef. 2:7) o abarcar a ambos llegando a tener el sentido de «eternidad» (1 Ti. 1:17). Por su parte, καιρός es el «tiempo o momento adecuado, decisivo, oportuno» (Ro. 5:6; 13:11; 2 Co. 6:2), aunque también se usa como sinónimo de «tiempo» (= χρόνος)].

28 Aquí la palabra κόσμος (= mundo, cosmos) se emplea con el mismo significado que αἰών (= eón, era, tiempo de la vida o del mundo).

29 Véase los diferentes matices de νῦν (= ahora), véase extensamente Stählin, *TDNT*, IV, pp. 1106; W. Radl, *DENT*, II, col. 443ss.; H.-Chr. Hahn, *DTNT*, IV, pp. 267ss..

El carácter completamente distintivo de la escatología paulina se manifiesta en la notable ambivalencia que muestra su «ahora» (νῦν), que puede significar tanto el «ya ahora» del tiempo de la salvación iniciado, como también el «todavía ahora» del tiempo del mundo que todavía permanece. Es cierto que por medio de ciertas nociones escatológicas judías —a saber, en escritos como Baruc y 4 Esdras[30] que ubican el tiempo de la salvación mesiánica antes del fin del mundo— se ha intentado encontrar el «esquema básico» de esta escatología del «ya pero todavía no». Pero al mismo tiempo debe quedar en firme que en el pensamiento paulino el ἔσχατος (= el fin) en cierta manera ya ha comenzado, cosa que no ocurre en esos escritos apocalípticos. Además, para que este esquema judío pueda usarse como fundamento de las declaraciones escatológicas de Pablo, uno debe interpretar ciertas expresiones suyas en forma dudosa e insostenible.[31]

Es muy llamativo que Pablo no haya intentado presentarle a la iglesia un sistema escatológico equilibrado. Podría decirse, a modo de conclusión, que en el caso de Pablo tiene lugar una «mezcla de las dos eras»[32] y que la venida de Cristo puede considerarse como la «irrupción del eón futuro en el presente».[33] Según él, el tiempo futuro se ha hecho presente. A pesar de que él afirma que la creación gime y que la iglesia vive en este mundo presente, para él esto no significa una reducción de la salvación venidera, sino su confirmación (Ro. 8:23).[34] Pero Pablo mismo no da ninguna explicación —en categorías de algún sistema escatológico—de la tensión que se crea entre el «ya» y el «todavía no», entre el «ya ahora» y el «todavía ahora». Y no lo hace porque Pablo no era un «teólogo que pensaba en término de eones»,[35] sino un predicador de Jesucristo, quien ya vino y todavía tiene que venir. He aquí la razón de por qué su escatología es ambivalente y de por qué no encaja con ningún sistema. He aquí la razón de por qué él puede emplear categorías escatológicas, ora con sentido presente, ora con sentido futuro, sin que le preocupe el carácter poco «sistemático» de sus afirma-

---

30 Además de A. Schweitzer, véase también H. J. Schoeps (*Paul, The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, TI 1961, pp. 97ss.), que se aproxima mucho a Schweitzer.

31 P. ej. de la doble doctrina de la resurrección que se supone Pablo sostenía, véase, Schoeps, pp. 104. Sobre esto véase más extensamente el cap. XII.

32 Schoeps, p. 99; *cf.* también Wendland, *Geschichtsanschauung*, p. 26: «Dos épocas están presentes en forma simultánea»; véase también *su Die Mitte der paulinischen Botschaft*, p. 12ss.

33 Así, p. ej., H. Schlier, *La carta a los gálatas*, p. 227.

34 Véase también mi *Rom.*, p. 188.

35 Tal como Schoeps intenta tipificarlo, *Paul*, p. 97.

ciones. Es la revelación de Jesucristo como el Mesías prometido por Dios a Israel, lo que determina y crea en Pablo su conciencia histórica y su pensamiento escatológico, y no a la inversa. Quién es Cristo y qué es lo que él hace, cuál es la relación entre el tiempo de la salvación iniciado con él y el futuro que aún debe aguardarse, no lo deduce el apóstol de presuposiciones escatológico-teológicas, sino únicamente de la manera inesperada e irresistible en que Dios dio y seguirá dando cumplimiento a la promesa de salvación en Cristo Jesús.

9. El primogénito de los muertos. El postrer Adán

Al intentar analizar más detenidamente lo que hemos mencionado en los párrafos anteriores, y al preguntarnos por qué y respecto a qué, según Pablo, se ha iniciado el cumplimiento del tiempo con la venida de Cristo e inaugurado la nueva creación, es evidente de inmediato que nos encontramos aquí ante una visión global de toda la acción redentora de Dios en Cristo. La irrupción de lo nuevo no comienza recién en determinado momento de la vida terrenal o de la exaltación de Cristo, sino que el cumplimiento del tiempo se inicia con el envío del Hijo de Dios, «nacido de mujer y nacido bajo la ley» (Gá. 4:4). Por consiguiente, el «Himno cristológico» de 1 Timoteo 3:16, en el que se da expresión al «gran misterio de la piedad», comienza con las palabras «fue manifestado en carne» (ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί).[36] Esto no altera el hecho de que la característica particular del evangelio de Pablo es que tiene su punto de partida y su centro en *la muerte* y la *resurrección de Cristo* y que sólo de allí brota la verdadera luz sobre todo el cumplimiento y consumación de la obra de Dios tanto «retrospectivamente» en la encarnación y la preexistencia de Cristo, como «anticipadamente» en su continua exaltación y en su parusía.

El hecho de que la muerte y la resurrección de Cristo son propiamente el *centro* del evangelio de Pablo se confirma de muchas maneras por sus propias declaraciones. Así, por ejemplo, por las importantes palabras de 1 Corintios 15:3, 4: «Porque ante todo os he transmitido la tradición (παρέδωκα) que yo también recibí: Que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras; y que fue sepultado, y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras».

---

36 Véase más extensamente la sección 11.

Pablo habla aquí de la tradición apostólica[37] que él y los otros apóstoles pusieron como fundamento de toda su predicación, y exhorta a la congregación a mantenerla literalmente tal como la recibieron. Esta tradición consiste ante todo[38] en el hecho de que Cristo murió, fue sepultado y resucitó, y todo según las Escrituras. El cumplimiento de la anterior promesa de salvación de Dios, el cumplimiento del tiempo, se manifestó sobre todo en la muerte y resurrección de Cristo. Y agrega enfáticamente en el versículo 11: «Así predicamos y así habéis creído» (οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε). Este evangelio es el punto de partida y el fundamento de la predicación y la fe.

Muerte y resurrección como una unidad inseparable

Además, es de suma importancia considerar la muerte y la resurrección de Cristo, centro de la predicación de Pablo, como una unidad inseparable, y tener siempre presente en particular cómo el significado de su muerte determina el significado de su resurrección, y viceversa. Por un lado, el significado escatológico que Pablo le atribuye a la resurrección de Cristo no es la creencia general en una salvación o inmortalidad que habría encontrado su firme fundamento en la resurrección de Cristo. Más bien, el significado escatológico de la resurrección de Cristo es determinado por el carácter específico de su muerte; la cual no consiste meramente en que Cristo fue abandonado a la transitoriedad de la vida humana como una suerte de necesidad o tragedia que no se puede definir con precisión, pudiéndose caracterizar así su resurrección como un triunfo sobre esa transitoriedad. Por el contrario, según Pablo, el significado de la muerte de Cristo está determinado principalmente por su conexión con el poder y la culpa del pecado. Es característico de Pablo relacionar repetidamente la muerte de Cristo con la cruz, pudiéndose por eso calificar la totalidad de su evangelio como «la palabra de la cruz» (ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ, 1 Co. 1:17, 18; *cf.* Gá. 3:1). Declara que en la iglesia no desea saber cosa alguna sino a Jesucristo, y a éste crucificado (1 Co. 2:2), y denomina a los enemigos del evangelio «enemigos de la cruz de Cristo»

---

37 Sobre este concepto de tradición, véase mi *Historia de la salvación y Santa Escritura*, pp. 37ss.

38 La frase griega es ἐν πρώτοις. Lietzmann traduce «como lo principal», y lo explica con el sinónimo *in primis*, «capital, esencial, principal, de más alto rango» (*Cor.*, p. 76. Robertson-Plummer traducen: «en el primer lugar», y acotan: «primero en importancia, no temporalmente; la doctrina de la resurrección es primordial y cardinal, central e indispensable», *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, 1929, p. 332; *cf.* también Grosheide, *op. cit.*, p. 386.

(Fil. 3:18). Esta muerte especial de Cristo, señalada por la cruz, es la que determina más precisamente el significado de su resurrección y de la nueva vida surgida con ella, según sus aspectos legal, ético y cósmico, aspectos sobre los cuales volveremos más adelante. Cada vez, pues, que Pablo menciona la resurrección como el gran acontecimiento redentor central (Ro. 1:4; 2 Co. 4:13, 14), *afirma* que la resurrección es el contenido de «la palabra de la fe que predicamos», a saber, que «Jesús es el Señor» y que «Dios lo levantó de los muertos» (Ro. 10:8, 9), y describe la fe que justifica como la fe «en el que levantó de los muertos a Jesús» (Ro. 4:24; *cf.* v. 17).[39] Todo esto sólo puede entenderse adecuadamente si mantenemos el significado específico de la muerte de Cristo —tal como el apóstol lo desarrolló en gran variedad de formas— firmemente unido al evangelio escatológico de la resurrección.

La resurrección de Cristo como nueva creación

Por otra parte, debe sostenerse con no menos énfasis que en la predicación de Pablo la resurrección de Cristo de hecho significa la irrupción del nuevo eón, en el auténtico sentido histórico-redentor del término y, por tanto, tampoco debemos interpretarla exclusivamente en categorías legales, éticas o existenciales. El significado todo abarcador de la resurrección de Cristo es para Pablo principalmente fruto de la *revelación* divina y no sólo el producto de su profunda reflexión teológica. Porque —tal como él mismo lo expresa— cuando agradó a Dios revelar a su Hijo en él (Gá. 1:15), para Pablo esto fue, ante todo, la prueba de que Jesús de Nazaret —que fue crucificado y muerto, y a quien él había perseguido— era el Hijo de Dios y el Mesías de Israel. Fue esta seguridad, extraña y aun escandalosa para el pensamiento judío,[40] la que determinó decisivamente su visión del significado histórico-redentor de la muerte y resurrección de Cristo. Porque Jesús era el Cristo, su resurrección no fue un hecho aislado como lo fueron anteriores resurrecciones de muertos, sino que su resurrección fue el poderoso comienzo del tiempo de salvación prometido en él, su resurrección fue el comienzo de la nueva creación y significó el paso decisivo desde el viejo mundo al nuevo mundo (2 Co. 5:17; *cf.* v. 15). Esta realidad ilumina la interpretación de aquellos pasajes en que Pablo denomina a Cristo «el primogénito», «la primicia», «el principio»:

---

39 *Cf.* también Dodd, *Apostolic Preaching*, pp. 9ss.

40 *Cf.*, p. ej., Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, II, 1924, pp. 273ss.; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 1926, p. 231.

«...a fin de que él sea el primogénito (πρωτότοκος) entre muchos hermanos» (Ro. 8:29).

«...Pero ahora Cristo ha resucitado de los muertos, [ha sido hecho] primicias (ἀπαρχή) de los que durmieron» (1 Co. 15:20).

«...quien es el principio, (ἀρχή), el primogénito de los muertos, para que en todo él tenga el primer lugar» (Col. 1:18).

El nombre «primogénito» (πρωτότοκος) no debe entenderse sólo en términos del orden de los nacimientos, sino en términos de rango y dignidad, tal como surge de la comparación de ciertas expresiones veterotestamentarias (Éx. 4:22; Sal. 89:22).[41] Con todo, la palabra «primogénito» también señala a la relación con otros que Romanos 8:29 denomina «muchos hermanos». Sin embargo, como el primogénito entre aquellos muchos, Cristo no sólo ocupa un lugar especial de dignidad, sino que también va delante de ellos, les abre el camino y une su porvenir al suyo. Ahora bien, mientras que Romanos 8:29 habla de la glorificación que ha de venir, Colosenses 1:18 relaciona la posición de primogénito especialmente con la resurrección, y lo que allí se dice se complementa con la expresión «él es el principio». Debemos entender ambas designaciones en una estrecha relación una con otra, lo que significa que la expresión «el principio» también apunta al significado de la resurrección de Cristo. Nuestra palabra «principio» no es una traducción adecuada, ya que lo que se quiere decir no es sólo que Cristo fue el primero, o que él es el principio en orden cronológico, sino que él fue el pionero, el inaugurador, el que abrió el camino. Con él la gran resurrección llega a ser realidad.[42] Y es semejante el significado de la frase «primogénito de los muertos», ya que con ella se quiere decir que él inicia el mundo de la resurrección, él saca a luz la vida y la inmortalidad (2 Ti. 1:10). La idea de «primicias» (de los que durmieron, *cf.* 1 Co. 15:20) expresa lo mismo en forma algo distinta. El trasfondo de esta expresión debe buscarse en la imagen de la cosecha. Las primicias (o primeros frutos) no sólo marcan el principio de la cosecha, sino que son su representación. En las primicias se hace visible toda la cosecha. Cristo es así la primicia de los que durmieron. En él se inicia la resurrección de los muertos; su resurrección representa el comienzo de la nueva creación de Dios.

---

41 *Cf.*, p. ej., Michaelis, *TDNT*, VI, pp. 876ss.; también mi *Col.*, p. 137.

42 *Col.*, p. 143.

1 Corintios 15:21, 22, 45-47

En ninguna otra parte esto se exhibe con tanta claridad como en los pasajes donde se contrapone a Cristo con Adán. En 1 Corintios 15:45ss., Pablo habla de Adán como «el primer hombre» (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος), y de Cristo como «el último Adán» (ὁ ἔσχατος 'Αδὰμ, v. 45) o el «segundo hombre» (ὁ δεύτερος ἄνθρωπος, v. 47). La expresión «el último Adán» es a su vez muy característica del carácter escatológico de la predicación de Pablo. Con ella se señala a Cristo como el inaugurador de la nueva humanidad. Y su resurrección de los muertos es nuevamente la que lo convirtió en el último Adán:

> «Porque dado que la muerte [entró en el mundo] por medio de un hombre, la resurrección de los muertos también [entró] por medio de un hombre. Porque así como en Adán todos mueren, así también en Cristo todos serán vivificados» (1 Co. 15:21, 22).
>
> «...el primer hombre Adán fue hecho alma viviente; el último Adán espíritu vivificador... El primer hombre es de la tierra, hecho del polvo; el segundo hombre... es del cielo... Y así como hemos llevado la imagen del que fue hecho de polvo, llevaremos también la imagen del celestial...» (1 Co. 15:45ss.).

El apóstol no tiene aquí la intención de considerar la resurrección de Cristo sólo como una señal o como una posibilidad de la futura resurrección de todos los creyentes. Antes bien, como el segundo hombre y el último Adán, Cristo es aquel en cuya resurrección se inició ya y se hizo realidad en nuestra propia dispensación la nueva vida de la nueva creación.

Romanos 5:12ss.

Ésta es también la evidente intención de Romanos 5:12ss. Así como Adán es aquel por quien entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, así Cristo es aquel que otorga la justicia y la vida. Cristo y Adán están en contraposición como los representantes de dos eones distintos, el de la vida y el de la muerte. Adán es el representante de toda una humanidad y de toda una dispensación, y como tal puede ser llamado figura o «tipo del que había de venir» (τύπος τοῦ μέλλοντος, v. 14). En otras palabras, Adán es figura del segundo hombre y del eón venidero representado por Cristo.[43]

43 *Cf.* A. Nygren, *La epístola a los romanos* (Buenos Aires: Aurora, 1969), p. 182: «Cuando Pablo habla del nuevo eón, no suele emplear la expresión el 'eón venidero' (ὁ αἰὼν ὁ μέλλων). Aquí, sin embargo, la designación de Cristo como el 'que había de venir' señala en esta dirección, puesto que como ὁ μέλλων (= el que viene), es la cabeza del ὁ αἰὼν ὁ μέλλων».

Pues así como el padre primigenio trajo al mundo el pecado y la muerte, así Cristo es para la nueva humanidad la aurora de la vida en virtud de su obediencia (esto es: su muerte) y de su resurrección.

Resumiendo, podemos decir que la muerte y resurrección de Cristo son los factores determinantes del *kerugma* paulino del gran tiempo de la salvación inaugurado con Cristo. Por ellas el presente eón perdió su poder y su dominio sobre los hijos de Adán, y es por ellas que las cosas nuevas han llegado. Por esta causa también todo el desarrollo de la salvación iniciada con Cristo retorna una y otra vez a su muerte y su resurrección, pues todas las facetas de esta salvación y todos los nombres con que se la describe no son finalmente otra cosa que el desarrollo de lo contenido en esta irrupción todo abarcadora de la vida en la muerte, del reino de Dios en este mundo presente. Aquí se concentran todas las líneas y desde aquí se puede describir en su unidad y coherencia todo el mensaje de salvación paulino. La predicación de Pablo, como hemos visto, es «escatología» porque es predicación de la obra redentora de Dios cumplida en Cristo. Esquemáticamente podríamos limitar esto aun más si habláramos de la «escatología paulina de la resurrección». Pues en la muerte y la subsiguiente resurrección de Cristo se manifestó en su verdadero carácter el misterio del plan divino de salvación, y salió a luz la nueva creación.

10. En Cristo, con Cristo. La humanidad vieja y la humanidad nueva

Antes de continuar con la investigación de cuáles son las estructuras escatológico-cristológicas de la predicación de Pablo, conviene señalar por separado una significativa implicación del punto considerado en el párrafo anterior. Se trata de la cuestión fundamental de cómo aquello que tuvo lugar una vez en Cristo concierne también a otros (a los suyos, a la iglesia, etc.). Tenemos que preguntarnos en virtud de qué principio lo que Cristo cumplió y lo que aconteció en él se aplica y tiene que ver con los suyos y beneficia a los suyos. Tocamos aquí uno de los temas más característicos de la predicación de Pablo, el cual está estrechamente relacionado con el significado que le atribuye a Cristo como último Adán y como inaugurador de la nueva humanidad.[44] Por esta razón,

---

44 *Cf.* E. Ellis, *Paul and His Recent Interpreters*, 1961, pp. 31ss.; J. de Fraine, *Adam et son lignage. Etude sur la notion de «personnalité corporative» dans la Bible*, 1959; véase también la nota 90 del capítulo I, y la literatura que allí se cita.

deseamos considerar con más detenimiento esta relación —eslabón importante de la estructura básica de la predicación de Pablo— primeramente a manera de interludio.

Cristo murió por nosotros

Obviamente, no se puede decir que Pablo deriva el significado redentor de Cristo en beneficio de los suyos exclusivamente desde su posición como el último Adán, traduciéndolo todo sólo en categorías adamitas. Con frecuencia el apóstol habla de ello en una forma menos abundante y adopta el lenguaje que tan a menudo encontramos en muchos otros pasajes del Nuevo Testamento, a saber, de que Cristo consumó su obra redentora «por nosotros», esto es, para nuestro beneficio. Habla así particularmente cuando se refiere a su pasión, muerte y resurrección. Dice, por ejemplo, que no fue Pablo sino Cristo el crucificado *por* (ὑπέρ) los suyos (1 Co. 1:13). Dios hizo a Cristo pecado *por* nosotros (ὑπὲρ ἡμῶν, 2 Co. 5:21). Se hizo maldición *por* nosotros (ὑπὲρ ἡμῶν, Gá. 3:13). Se dio a sí mismo *por* nuestros pecados (ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, Gá. 1:4; *cf.* 1 Ti. 2:6; Fil. 2:14); a su tiempo murió *por* los impíos (ὑπὲρ ἀσεβῶν, Ro. 5:6); murió *por* nosotros siendo aún pecadores (ὑπὲρ ἡμῶν, Ro. 5:8); murió *por* nuestros pecados según las Escrituras (ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, 1 Co. 15:3), etc. Con éstas y otras expresiones Pablo expresa más o menos tradicionalmente el significado redentor de la muerte de Cristo. Esta terminología se fundamenta[45] en diversas imágenes que discutiremos más adelante (por ejemplo, el sacrificio, el rescate, etc.).

Nosotros estamos en y con Cristo

Sin embargo, es característico de la predicación de Pablo el unir esta fórmula general «por nosotros» (ὑπὲρ ἡμῶν = «para nuestro beneficio»[46]) con otra fórmula no menos importante. Esta fórmula da a entender que Cristo forma tal unidad con aquellos por quienes actuó, que se puede decir que ellos están «en Cristo» (ἐν Χριστῷ, 2 Co. 5:17) y que debido a eso lo que una vez aconteció «en Cristo» se aplica también a ellos. Mientras que la fórmula «en Cristo», «en él», etc., aparece en diversos contextos y hasta exhibe un carácter un poco estereotipado, en otros lugares se usan las expresiones

45 Véase, p. ej., la sección 34.

46 Esto casi siempre se señala por la preposición ὑπὲρ + genitivo, pero también se usa περί + genitivo (*cf.* 1 Co. 1:13; 1 Ts. 5:10). También aparece la combinación περὶ ἁμαρτίας (Ro. 8:3); *cf.* también Riesenfeld, *TDNT*, VI, pp. 54ss.

«con Cristo» (σὺν Χριστῷ), «con él» (σὺν αὐτῷ), etc. para aplicar a los suyos lo que aconteció y acontecerá aún con Cristo. Estas expresiones están relacionadas especialmente con aquellas declaraciones típicas de la predicación de Pablo, cuando habla de que los cristianos han sido crucificados, muertos, sepultados y resucitados «con Cristo» (Ro. 6:3ss.; Gá. 2:19, 20; Col. 2:12, 13, 20; 3:1, 3), y que se han sentado con él en los lugares celestiales (Ef. 2:6) y que aparecerán con él en gloria (Col. 3:4).[47]

Interpretación espiritualista

Las investigaciones más recientes han dado toda suerte de explicaciones respecto a cuál es la naturaleza de la unión que hay entre Cristo y su pueblo en términos de las fórmulas «en Cristo» (ἐν Χριστῷ) y «con Cristo» (σὺν Χριστῷ). Durante mucho tiempo se supuso que el «estar en Cristo» señalaba la comunión con el Cristo pneumático. Se dice que esta comunión produjo el que se empezara a hablar de morir y resucitar «con Cristo» como una descripción de las experiencias personales más íntimas.[48] Algunos sólo pensaron, en general, de influencias del pensamiento místico griego.[49] Otros han ido mucho más lejos, al suponer que la base de las expresiones «estar en Cristo», el «morir y resucitar con él», está en la idea de ser absorbido por la deidad, en una unión física con el ser divino. En contraposición con la explicación ético-religiosa del «ser uno con Cristo», se enfatizó más bien el carácter «naturalista» (*naturhaft*) de este misticismo que debe interpretarse, no como una unión simbólica o ética, sino como una unión esencial y real con la deidad, la cual se concreta por el bautismo y la Cena del Señor de manera mágica como en los ritos de las religiones de misterio.[50]

Sin embargo, poco a poco se advirtió que esta explicación «mística» del estar «en Cristo» y «con Cristo» nos llevaba por un camino

47 Véase también el capítulo VI.

48 Así todavía, p. ej., K. Deissner, *Paulus und die Mystik seiner Zeit*, 1921. En contra de la interpretación de la historia de las religiones, Deissner afirma que Pablo subraya «el carácter personal y espiritual de la comunión con Cristo» (pp. 115ss.). *Cf.* también E. Sommerlath, *Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus*, 1927, pp. 97ss.

49 Así, p. ej., A. Deissmann, *St. Paul*, p. 1132: «Se puede hablar aquí de una influencia helenista. Hay que recordar la importancia que el misticismo griego le daba a las personas inspiradas, llenas de su dios y dotadas de su poder». Por lo demás, también Deissmann enfatiza especialmente el carácter distintivo del misticismo paulino.

50 Para el estudio de estas antiguas interpretaciones *religionsgeschichtliche* (= histórico religiosas) como las de Heitmüller, Brückner, Wrede, Reitzenstein y otros, véase, p. ej., Deissner, *op. cit.*, pp. 1-17.

equivocado. El error es evidente incluso por el hecho de que «estar en Cristo» o «ser crucificado, muerto, resucitado y puesto en el cielo con él» obviamente no equivale a una comunión que se concreta *únicamente* en determinados momentos sublimes, sino que es una realidad permanente que determina toda la vida cristiana. A esta unión se puede apelar en todo momento, en toda circunstancia y con referencia a toda la iglesia sin distinción alguna (*cf.*, p. ej. Col. 2:20ss.; 3:1ss.). Más que con ciertas experiencias, nos encontramos ante el estado de salvación «objetivo» de la iglesia debido a lo cual se apela también repetidas veces al bautismo (Ro. 6:4; Col. 2:12). Es precisamente esto lo que se ha arrebatado para interpretar el morir y el resucitar de los creyentes con Cristo en analogía con los ritos de iniciación de las religiones de misterio. Pero aparte de lo que se puede aducir en contra de esta interpretación desde un punto de vista puramente histórico y fenomenológico,[51] se pasa por alto que para Pablo, el morir, el ser sepultado, etc., con Cristo no encuentra en última instancia su fundamento en la ceremonia de incorporación[52] a la iglesia cristiana, sino que en el haber sido ya incluido en la muerte y resurrección históricas de Cristo mismo.

2 Corintios 5:14-17

En este contexto, es especialmente significativa la expresión de 2 Corintios 5:14ss., en la que se percibe una clara transición que va desde el «Cristo por nosotros» al «nosotros con (o en) Cristo»:

> «...habiendo concluido que uno murió por todos; por tanto, todos murieron; y por todos murió, para que los que viven, ya no vivan para sí, sino para aquel que murió y resucitó por ellos. Por consiguiente, nosotros de aquí en adelante a nadie conocemos según la carne... De modo que, si alguno está en Cristo, es una nueva creación...».

De esto se desprende que fue con la muerte de Cristo mismo que se dio y llevó a cabo el «morir de todos», el «estar en Cristo», el «ser una nueva creación» y el que ya no somos conocidos «según la carne» (esto es: según el modo de existencia de este mundo). La fórmula «con Cristo» —expresión tan característica de la predicación de Pablo— expresa ahora el hecho de que el pueblo de Cristo

51 Véase anteriormente, la sección 4.

52 Sobre la cuestión de si el bautismo simboliza el morir y resucitar (con Cristo), véase la sección 64.

está determinado y envuelto en lo que aconteció una vez con Cristo.[53]

Adán y Cristo

En consecuencia, es cada vez más evidente que la expresión «morir y resucitar con Cristo» no se origina en el ámbito de la experiencia mística individual, ni tampoco en el automatismo de los ritos de iniciación de los misterios griegos. Se ha intentado expresar esta «objetividad» del estar con y en Cristo de diversas maneras.[54] Sin embargo, ha llegado a ser cada vez más evidente que el paralelismo Adán-Cristo no sólo aclara con nitidez el significado que Pablo le atribuye a Cristo mismo, sino que también ilumina la manera en que el apóstol considera que los suyos están envueltos en él y con él en su obra redentora.

1 Corintios 15:22

Esto se hace manifiesto, por ejemplo, en las palabras de 1 Corintios 15:22: «...porque así como *en* Adán todos mueren, así también *en* Cristo todos serán vivificados». En contraste con lo dicho en 2 Corintios 5, aquí se habla de la resurrección de los muertos en el día de la parusía. Pero lo importante es que la expresión «en Cristo» (ἐν τῷ Χριστῷ) está en paralelismo con «en Adán» (ἐν τῷ Ἀδάμ). Es aquí donde el carácter de este «en» se hace evidente. Así como en Adán recayó el juicio de que «todos» los que le pertenecen habrían de morir, así también cae en Cristo la decisión de que habrían de vivir los que le pertenecen a él. Adán y Cristo se contraponen como las dos grandes figuras que están a la puerta de dos mundos, de dos eones, de dos «creaciones», de la antigua y de la nueva creación. En la acción y el destino de cada uno de ellos descansa el veredicto sobre todos los que les pertenecen, porque ellos están incorporados en Adán o en Cristo y, de esta forma, están

---

53 Véase también el importante ensayo de F. Neugebauer, «Das Paulinische 'In Cristo'», *New Testament Studies*, 1958, pp. 124-138.

54 P. ej., Schweitzer ha explicado el asunto recurriendo a una idea que aparece en escritos judíos. En ellos se habla de la unidad del Mesías con la congregación predestinada de los santos. Schweitzer cree que esta idea es el embrión del «misticismo cristológico» de Pablo. Esta exégesis retorna formalmente a la interpretación reformada antigua. En su comentario a los Efesios, Zanchius explica Ef. 2:5 de esta manera: «Dios nos vivificó en la persona de Cristo, puesto que mediante la muerte de Cristo —habiendo sido expiado el pecado— liberó a todos los elegidos cuántos haya habido desde la fundación del mundo y habrá hasta el fin. A todos ellos los consideró como miembros de Cristo, la cabeza» (*Hieron. Zanchii Comment. in epistolas sancti Pauli ad Ephesios*, I, ed. A. H. de Hartogh, 1888, p. 160).

destinados para muerte o para vida.[55] Esto es lo que se expresa con «en Adán» y con «en Cristo». Y es en este sentido que Adán puede ser llamado figura de aquel que habría de venir.[56]

Romanos 5:12ss.

Romanos 5:12ss. explica este punto aun más claramente. En Romanos 5:1-11 Pablo primero establece la base de la seguridad de la salvación de los creyentes, a saber, que los que *ya* han sido reconciliados con Dios por medio de la muerte de Cristo, también vivirán a causa de él en el futuro. Después aclara qué quiere decir con esto. A ese efecto señala a la relación existente entre Adán y todos sus descendientes, como paradigma y tipo de la comunión que Cristo tiene con los suyos. Por cierto que aquí no se habla de «en Adán», pero se afirma con mucho más realismo que la transgresión de Adán es el pecado de todos: «...como el pecado entró en el mundo por medio de un hombre, y por el pecado la muerte, de manera que la muerte pasó a todos los hombres por cuanto todos pecaron...» (Ro. 5:12).

Relación corporativa

No se aclara finalmente sobre qué descansa esta unidad, si hay que considerarla como «realista» o más bien como «federativa».[57] Se habla aquí de Adán y de Cristo como de «dos personalidades universales... concebidas de una manera escatológica y cósmica» que incorporan en sí mismas a todos los miembros de las genera-

---

55 Como variante del tiempo futuro de 1 Co. 15:22 (ζῳοποιηθήσονται = serán vivificados), otros pasajes registran el aoristo: «os vivificó juntamente con él» (συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, Col. 2:13; *cf.* Ef. 2:5). Carece de fundamento afirmar que los aoristos son evidencia de que estas afirmaciones de Efesios y Colosenses provienen de una mano posterior, tal como opina Ch. Masson (*L'Epitre de Saint Paul aux Colossiens*, 1950, pp. 126, 127). También 1 Co. 15:22 habla de una decisión ya tomada. *Cf.* también E. Percy, *Die Probleme der Kolosser und Epheser Briefe*, 1946, pp. 110ss.

56 Esto contradice la opinión de K. Barth, que considera que «Adán debe ser interpretado desde Cristo, y no Cristo desde Adán», *Christ and Adam*, TI 1956, p. 14ss. Menos aceptable aun es la conclusión que Barth añade, a saber, que en Romanos 5 Adán es sólo aparentemente como Cristo, un primero, la cabeza de la humanidad, ya que en verdad sería «uno entre otros», representando así a la humanidad (*op. cit.*, pp. 9, 24, 44). Así no se hace justicia al significado que Pablo atribuye aquí a Adán, tal como lo demostró claramente Bultmann en su «Adam and Christ in Romans 5», en *The Old and New Man in the Letters of Paul*, TI 1967, pp. 49ss. La relación entre Adán y sus descendientes no es la de «uno entre todos», sino la de «todos en uno».

57 Véase extensamente G. C. Berkouwer, *Sin*, TI 1971, pp. 436-465. Acerca de Ro. 5:12, véase además la sección 16.

ciones de seres humanos que les pertenecen.[58] Otra expresión que ha encontrado bastante aceptación es hablar de una «personalidad corporativa»,[59] lo cual señala —al igual que en el Antiguo Testamento— al progenitor, líder, rey o portavoz que representa a todo un pueblo o sociedad, y con quien se identifican los miembros de ese pueblo, etc., en virtud de la relación que tienen con él. Es esta relación corporativa del «todos en uno» la que Pablo aplica a Cristo en unión a su pueblo. Es esta relación corporativa la que proporciona la interpretación correcta de las declaraciones relacionadas con la frase «con Cristo», al menos en cuanto a su origen,[60] tal como surge claramente de la estrecha relación que existe entre Romanos 5:12-21 (Adán y Cristo) y Romanos 6:1 (ser sepultado con Cristo, etc.).[61] Nos encontramos aquí con uno de los temas básicos de la predicación paulina de la salvación, que se manifiesta otra vez particularmente en su concepción de la iglesia.[62] En este sentido se puede hablar de Cristo y de los creyentes como de la única simiente de Abraham (Gá. 3:16) y puede decirse de ellos que, aunque son muchos, son un cuerpo en Cristo (Ro. 12:5), y que todos ellos son uno (ei-j) en Cristo (Gá. 3:28).[63]

---

58 Así Oepke, *TDNT*, II; p. 541-542, aclara esto así: «el primer y el segundo Adán son progenitores que dan origen a dos razas de hombres. Cada uno implica un mundo, un orden de vida o de muerte. Cada uno comprende en sí y bajo sí a los que les pertenecen».

59 Sobre este término y su aplicabilidad, véase también la sección 6. Además, p. ej., C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, 1947, p. 80, *cf.* p. 86; S. Hanson, *The Unity of the Church in the N.T.*, 1946, pp. 68ss., 84ss. Aparentemente el término fue introducido en los estudios veterotestamentarios por H. Wheeler Robinson. Véase además J. de Fraine, *Adam et son lignage. Etude sur la notion de «personnalité corporative» dans la Bible*, 1959; G. C. Berkouwer, *Sin*, pp. 512ss.

60 Sobre la realización de esta unidad corporativa entre Cristo y los creyentes, véase también más adelante la sección 37. En relación con ello Oepke escribe acertadamente: «Por otro lado, debe dársele lugar para la plenitud de interconexiones pneumáticas que Pablo siente aquí, las cuales pueden incluso entenderse psicológica y empíricamente», *TDNT*, I, p. 540, en el artículo sobre βάπτω (= bautizar).

61 Sobre el rechazo de la interpretación «mística», véase también la clara exposición de A. Nygren, *La epístola a los romanos*, p. 198.

62 *Cf.* el capítulo IX.

63 Se debe prestar atención al hecho de que el griego usa el género masculino εἷς (= una sola persona), y no ἕν (= una sola cosa). S. Hanson, *op. cit.*, pp. 81ss., escribe: «Esta expresión es de carácter personal; significa: 'Todos ustedes son un solo hombre en Cristo Jesús'. Después de εἷς debemos agregar ἄνθρωπος (= ser humano) o un vocablo similar. 'En Cristo Jesús', en el nuevo eón, todos son un solo hombre». En este contexto, véase también las interesantes ideas acerca del «pensar enraizado» bíblico de H. Hofer, *Die Rechtfertigungsverkündigung des Paulus nach neuerer Forschung*, 1940, pp. 26ss. Hofer escribe: «Lo fundamental, lo primero, lo primigenio, la información primaria no es el individuo ni la sociedad, sino el padre ancestral como tipo y mediador de la vida, como el que contiene en sí a sus seguidores y discípulos... Por tanto, para la *iglesia* también vale que no se la debe entender en primer lugar como una comunidad, sino en sus raíces como la incorporación y desarrollo de su progenitor, Cristo. No es en primera instancia una congregación o comunidad de creyentes, sino 'Cristo' (ὁ Χριστός), tal como Pablo lo dice en 1 Co. 12:12, o, como amplifica más adelante, ella es 'el cuerpo de Cristo' (σῶμα Χριστοῦ)». Véase más adelante, el capítulo IX.

El viejo y el nuevo ser humano

Finalmente y en estrecha relación con lo que acabamos de mencionar debemos señalar otro punto que tangencialmente precisa aun más el paralelismo Adán-Cristo. Es la manera en que se habla, no sólo de Cristo como el segundo hombre, sino también en general del viejo y del nuevo ser humano. Los siguientes textos son de especial importancia aquí:

> «...sabiendo esto, que nuestro viejo hombre fue crucificado juntamente con él, para que el cuerpo del pecado sea privado de su poder» (Ro. 6:6).
>
> «Pero los que son de Cristo han crucificado la carne con sus pasiones y deseos» (Gá. 5:24; *cf.* Col. 2:11).
>
> «En cuanto a la forma de vida pasada, desvestíos del viejo hombre... y vestíos del nuevo hombre, creado según Dios... (Ef. 4:22ss.).
>
> «...habiéndoos desvestido del viejo hombre con sus prácticas y revestido del nuevo que está siendo renovado... conforme a la imagen del que lo creó...» (Col. 3:9ss.).

A menudo se interpreta al viejo hombre en un sentido individualista, y se dice que el crucificar al viejo hombre y desvestirse de él apunta a la ruptura y a la lucha personal contra el poder del pecado.[64] Dentro de este esquema individualista, los términos «viejo» y «nuevo», indican el tiempo antes y después de la conversión o la regeneración personal y su correspondiente manera de vivir. Sin embargo, no es correcto entender los conceptos de «viejo» y «nuevo» hombre como una indicación del *ordo salutis*, sino en el sentido de la historia de la redención. Aquí no se trata principalmente de un cambio habido en la vida personal del creyente por la vía de la fe y la conversión, sino de lo que aconteció una vez por todas en Cristo y de la participación de los suyos «en él», en el sentido corporativo que ya hemos descrito. Éste al menos es el sentido evidente de Romanos 6:6, donde se dice que nuestro viejo hombre fue crucificado juntamente con él, a saber, en el Gólgota. La muerte de Cristo en la cruz fue la propia muerte de ellos (*cf.* Ro. 6:2; Col. 3:3), y los afectó en su existencia. En la cruz se condenó y maldijo al viejo hombre, esto es, al antiguo modo de existencia en

---

64 Sobre Ro. 6:6 *cf.*, p. ej., Greijdanus: «... el apóstol quiere decir que el viejo hombre, la corrupción pecaminosa en el creyente también cayó bajo la maldición de Dios y experimentó la muerte», a saber, «en su conexión o unión con Cristo» (*Rom.*, I, p. 299); *cf.* también su exégesis de ἀπεθάνομεν (= hemos muerto, v. 2): «se habla de lo que aconteció cuando el creyente se unió con Cristo y se hizo creyente en él» (*op. cit.*, p. 293).

pecado. Pues si bien Cristo mismo no tenía pecado, fue enviado «en semejanza de carne de pecado» y se unió con ellos en su existencia; y así el pecado de ellos, su viejo hombre, fue condenado en la carne de Cristo (Ro. 8:3; *cf.* Ro. 7:4). De manera que, aquí también lo «viejo» se contrapone a lo «nuevo», no ante todo en un sentido ético y personal, sino en un sentido histórico-redentor y escatológico. Aquí no se trata, pues, todavía de lo que debe cumplirse en el creyente y del cambio que debe operarse en él, sino de lo que «objetivamente» se le hizo en Cristo al viejo hombre, de la crucifixión única (*einmalig*) del viejo hombre con Cristo en el Gólgota. Por eso se puede decir a continuación en Romanos 6:6 «para que el cuerpo del pecado sea privado de su poder». Dado que el viejo hombre fue condenado y muerto «con Cristo» en su muerte en la cruz, el cuerpo del pecado, la carne, el antiguo modo de existencia en pecado, perdió su poder y su autoridad sobre los que están incorporados en él. En la muerte y la resurrección de Cristo los creyentes fueron trasladados a un nuevo orden de vida: al orden de vida de la nueva creación, del nuevo ser humano.[65]

Indudablemente que también se habla de que los creyentes deben despojarse del viejo hombre y vestirse del nuevo (Ef. 4:22ss.; Col. 3:9ss.). De la misma forma en que se afirma que ellos han crucificado la carne (Gá. 5:24) y que han destruido el cuerpo del pecado. Esto está relacionado, como lo demostraremos más adelante,[66] con el cambio que tiene lugar en sus vidas por medio del bautismo. Pero aun cuando se interpreta de esta manera, las expresiones sobre el viejo y nuevo ser humano mantienen un significado supraindividual, porque este cambio tiene lugar en sus vidas porque han sido incorporados en el cuerpo de Cristo por medio del bautismo y, por consecuencia, también pueden mediante la fe aplicar para sí lo que aconteció en Cristo. Como crucificados y sepultados en Cristo (Col. 2:11) se han desvestido del viejo hombre y se han vestido del nuevo, de la nueva creación de Dios que ha salido a luz en la resurrección de Cristo. Esta renovación es un proceso continuo (Col. 3:9), así como la mortificación del viejo hombre es también un proceso continuo (Ef. 4:22). Pero en este proceso lo que opera es el traspaso histórico-redentor concretado con la muerte y la resurrección de Cristo. Todo descansa en el estar en Cristo como el nuevo Adán. Por esto se puede decir

---

65 *Cf.* N. A. Dahl, «Christ, Creation and the Church», en *The Background of the New Testament and its Eschatology*, 1956, p. 436: «En forma semejante 'el nuevo hombre' no es simplemente el individuo convertido, sino una entidad escatológica, personal, corporativa y pneumática, casi idéntica al mismo Cristo...».

66 Véase más adelante el capítulo VI, sección 37.

que el nuevo ser humano es creado a la imagen de su Creador (Ef. 4:24) o que está siendo renovado a la imagen de su Creador (Col. 3:9ss.). Éstas son todas categorías adamitas. Porque los creyentes han sido recreados en Cristo como el nuevo Adán (Ef. 2:10), y así como llevaron la imagen del primer Adán (terrenal), así también llevarán la imagen del postrer Adán (celestial) en virtud de la misma relación corporativa (1 Co. 15). Por cierto, esta unidad corporativa con Cristo determina a tal grado la idea del nuevo hombre, que aun los creyentes en su totalidad, como cuerpo de Cristo, pueden ser llamados globalmente «un solo y nuevo hombre» (Ef. 2:15; *cf.* Gá. 3:28). Por lo mismo se puede decir de ellos que llegarán a ser conjuntamente, en la edificación del cuerpo de Cristo, «un varón perfecto», el hombre adulto en Cristo (Ef. 4:13).[67]

Conclusión

Nos es dado concluir que la idea corporativa del «todos (incorporados) en uno», derivada del significado de Adán, se desarrolla diversamente en la explicación paulina del acontecimiento redentor que hizo su aparición en Cristo. Nos enseña a interpretar el carácter histórico-redentor no sólo de lo que una vez aconteció con Cristo, sino también de la manera como los suyos participan, de una vez y continuamente, en la salvación que Cristo logró.

11. Revelado en la carne. La carne y el Espíritu

Si en los párrafos anteriores se señaló correctamente que, según Pablo, la resurrección de Cristo es el comienzo de la nueva creación, surge lógicamente la pregunta de qué importancia se ha de atribuir a la vida terrenal de Cristo antes de su muerte y resurrección. Se ha observado con frecuencia que Pablo en sus epístolas no entra en muchos detalles sobre la vida de Jesús en nuestro mundo, en sus milagros y su predicación, ni en el significado de todo esto. Al tocar este punto debe tenerse muy en cuenta que las epístolas de Pablo están construidas sobre una predicación fundacional con la cual anunció la tradición apostólica a la iglesia. Esto es evidente por ciertas referencias a lo que ya había expresado anteriormente y que se supone de conocimiento general de la iglesia (*cf.*, por ejemplo, 1 Co. 15:1, 2; Gá. 1:11; 2 Ts. 2:5; 3:10). Pablo repite en sus epístolas pasajes de esta tradición únicamente en determinados contextos, cuando había motivo especial para ello

67 Véase además el capítulo XI.

(1 Co. 11:23ss.; 15:2ss.). Sólo incidentalmente recurre a expresiones específicas de Jesús (1 Co. 7:10; *cf.* v. 25; 9:14; 1 Ts. 4:15), lo que revela que, en general, el punto de partida para su enseñanza estaba en ellas. Al observar más atentamente, también vemos que sus epístolas contienen reminiscencias o citas directas o indirectas de palabras de Jesús (*cf.*, por ejemplo, Ro. 12:14; 13:9; Gá. 5:14; 1 Co. 13:2).[68]

Esto no altera el hecho de que Pablo en sus epístolas generalmente no hace derivar el significado de la venida y vida de Jesús en este mundo antes de la resurrección, de determinadas palabras o hechos del Señor, sino que más bien lo enfoca desde un punto de vista histórico-redentor. Típico de este enfoque es que el apóstol prefiera caracterizar la vida de Jesús en este mundo antes de su resurrección, como su existencia «según la carne» o «en la carne». Piénsese en las expresiones que siguen:

> «...que era del linaje de David según la carne» (Ro. 1:3)
>
> «...Dios envió a su Hijo en semejanza de carne pecaminosa» (Ro. 8:3)
>
> «...de los cuales, según la carne, vino Cristo» (Ro. 9:5)
>
> «...si a Cristo conocimos según la carne, ya no lo conocemos así» (2 Co. 5:16).
>
> «...de ambos pueblos hizo uno... aboliendo en su carne las enemistades» (Ef. 2:14, 15)
>
> «...ahora os ha reconciliado en su cuerpo de carne, por medio de la muerte» (Col. 1:22)
>
> «...quien fue manifestado en carne» (1 Ti. 3:16).

Por un lado, varias de estas expresiones enfatizan el carácter totalmente único y escatológico de la venida de Cristo y de su vida en este mundo. Ya entonces era el Hijo enviado por Dios (Ro. 8:3), era la demostración de que el tiempo se había cumplido (Gá. 4:4). Su venida era la revelación (1 Ti. 3:16) de lo que hasta ese momento había estado oculto, el cumplimiento del plan de Dios.[69] Era el Cristo de Israel (Ro. 9:5), el tan esperado Hijo de David (Ro. 1:3). Mas su revelación tuvo lugar «en la carne», esto es: aceptó el modo de existencia del mundo presente. La «carne» no se refiere solamente a lo físico, ni a lo humano como tal, sino a lo humano en su debilidad, en su transitoriedad, aquello que Pablo denomina en otro pasaje ser «de la tierra, hecho del polvo» (1 Co. 15:47), y que

---

68 Sobre esto y toda la cuestión del conocimiento que Pablo tenía del Jesús «histórico», véase mi *Paul and Jesus*, pp. 50ss., y la literatura que allí se cita.

69 Véase anteriormente, la sección 7.

según Gálatas 4 implica ser «nacido de mujer». En Romanos 8:3 habla de la «semejanza de carne de pecado», en la que Dios envió a su Hijo. Los conceptos «carne» y «carne pecaminosa» no son necesariamente coincidentes. Pero lógicamente, el pecado también tiene lugar en la carne y caracteriza el modo de existencia humana como «carne pecaminosa». En esta «semejanza» (ὁμοιώμα) envió Dios a su Hijo, una expresión que Pablo también emplea en otros pasajes para señalar la diferencia entre similitud e identidad (*cf.* Ro. 6:5). Cristo vino, pues, en este estado humano, débil y perecedero, pero sin ser partícipe del pecado del género humano. Así, en este modo de existencia, fue conocido antes de la resurrección (2 Co. 5:16). Vivió y murió en esta carne o, como también se expresa, en «su cuerpo de carne» (Col. 1:22), expresión esta última que no se refiere solamente al físico como organismo material, sino también a toda la existencia de Cristo como la de un hombre expuesto a la transitoriedad, a la deshonra, a la debilidad, etc. (1 Co. 15:42ss.). Y también en esta carne, esto es, en su existencia humana fue entregado a la muerte de cruz, abolió la enemistad, reconcilió a la iglesia y condenó el pecado (Ef. 2:14, 15; Col. 1:22; Ro. 8:3).

La muerte de Cristo como punto crítico que da a luz a la nueva creación

Cristo revelado en la carne (entendido en este sentido) es la significación específica de su vida anterior a su resurrección y lo que ha de ser adorado (*cf.* 1 Ti. 3:16a). Con ella comenzó ya la revelación, el envío del Hijo, la plenitud del tiempo. Pero la nueva creación es la de la resurrección de Cristo. Por esta razón la muerte de Cristo es el momento crítico de la existencia del viejo eón. Cristo muere a él, por medio de la muerte muere a la carne, al viejo eón (*cf.* Ro. 6:7, 9ss.). Pablo toma este momento crucial como su punto de orientación y desea que todos los creyentes apunten hacia él (Ro. 6:11; 8:10; Col. 3:3). No solamente culmina la vida de Cristo en la carne, sino que también tiene lugar una comprehensiva y determinante transición de la vieja existencia a la nueva, del viejo eón a la nueva creación. Así es como Cristo, al morir liberó a los suyos del eón presente (Gá. 1:4). Desde ese instante la fe «no conoce», es decir, no juzga más, «según la carne» (2 Co. 5:16). Considera todo desde otro punto de vista, a saber, que ha terminado el eón del dominio único de la carne y se ha entrado en el modo de existencia del Espíritu.

Porque en Pablo, el Espíritu es quien se opone a la «carne», tal como se describe de esta manera:

«...del linaje de David según la carne, que fue designado Hijo de Dios con poder, según el Espíritu de santidad, por la resurrección de entre los muertos» (Ro. 1:4).

«...fue manifestado en carne, justificado en el Espíritu» (1 Ti. 3:16).

«...el cuerpo está muerto... el Espíritu es vida...» (Ro. 8:10).

Carne (cuerpo) y Espíritu no son contrapuestos como si fueran dos «partes» de la existencia humana o de la de Cristo. No se trata (¡ni en Ro. 8:10!) de ninguna manera de una dicotomía antropológica. Tampoco se trata de una contraposición ética, tal como suele ser en otros contextos (Gá. 5:13, etc.), aunque también allí sobre un fundamento que examinaremos más adelante. «Carne» y «Espíritu» representan más bien dos existencias, por un lado la del viejo eón que la carne caracteriza y determina; por otro lado, la de la nueva creación que es por el Espíritu de Dios. De esta manera, se debe interpretar también la diferencia entre el primer Adán como «alma viviente», es decir, carne; y el segundo como Espíritu vivificador. La contraposición tiene entonces un carácter histórico-redentor, califica al mundo y a la existencia anteriores a Cristo como carne, esto, como lo creado en debilidad. Por otra parte, la era iniciada con Cristo es definida como la del Espíritu, esto es, la del poder, incorrupción y gloria (1 Co. 15:42, 43, 50; Fil. 3:21). Pablo considera la vida de Cristo antes y después de su resurrección según la contraposición histórico-redentora entre carne y Espíritu. La carne es el modo de existencia de la vieja creación, y el Espíritu es el modo de existencia de la nueva creación. En virtud de su resurrección de entre los muertos, Cristo se revela según el Espíritu de santidad,[70] como el Hijo de Dios en poder (Ro. 1:4); es justificado (es decir: vindicado, revelado en su verdadero significado) por el Espíritu (1 Ti. 3:16). Por esa nueva manera de ser de la resurrección y del Espíritu, la iglesia puede *ahora* conocer a Cristo (2 Co. 5:16), y puede también considerarse unida con él.

El cuerpo, es decir, la vida —en la medida que aún pertenece al viejo eón— está sujeto a la muerte por causa del pecado, pero el Espíritu, el autor de la nueva creación, da vida por medio de la justicia cumplida en Cristo[71] (Ro. 8:10). Por esa razón la iglesia ya no

70 La expresión poco común «Espíritu de santidad» (πνεῦμα ἁγιωσύνης) deberá ser considerada simplemente como equivalente a «Espíritu Santo», fundamentado en el uso idiomático veterotestamentario. *Cf.*. Procksch, *TDNT*, I, pp. 114s.; H. Casanova, *Los pastores y el rebaño*, p. 84, nota 39.

71 Sobre esta exégesis, véase más adelante la nota 57 del capítulo III.

está «en la carne», esto es, sujeta al régimen del primer eón y a las potencias del mal que reinan en él, sino «en el Espíritu», puesta bajo el dominio de la libertad en Cristo (Ro. 8:2ss., 9, 13; 2 Co. 3:6; Gá. 3:21). Todas las facetas de la contraposición carne-Espíritu, que se considerarán más adelante,[72] se hacen visibles y transparentes partiendo de esta estructura escatológica básica de la predicación de Pablo, y constituyen un elemento muy importante de ella.

Interpretaciones incorrectas

En la historia de la investigación se consideró a menudo —como hemos visto— la contraposición carne-Espíritu como una prueba de que Pablo se distanció de la conciencia escatológica original de la iglesia cristiana primitiva, pasando a depender del pensamiento helénico. La contraposición carne-Espíritu es interpretada a veces en sentido ideal, como la contraposición entre lo absoluto y lo histórico y, por lo tanto, relativo. Otras veces se interpreta como la lucha «ética» entre lo más elevado y lo más bajo del hombre.[73] Por el momento no tocaremos el problema de que así uno se ve forzado a aceptar que la predicación de Pablo contiene todo tipo de temas básicos que se contradicen unos a otros. Pero ahora nos compete decir que estas explicaciones interpretan erróneamente la verdadera naturaleza de la obra del Espíritu en los escritos paulinos. Pues no debemos considerar la esencia de la obra del Espíritu como si fuera una cristianización del concepto del πνεῦμα (= espíritu) griego, de cualquier manera que se lo interprete, sino que su trasfondo evidente y «natural» es el pensamiento y lenguaje del Antiguo Testamento sobre el Espíritu. Allí el Espíritu figura una y otra vez estrechamente relacionado con la acción divina en la historia. El Espíritu representa el poder creador y re-creador de Dios que gobierna el mundo y la historia y los conduce a su objetivo final.[74] Es el creador y el precursor del gran futuro, capacita para su tarea al Mesías-Salvador que vendrá y derramará sin medida sus dones sobre el pueblo escatológico de Dios (*cf.*, por ejemplo, Is. 32:15; 11:2; 59:21; 61:1; Jl. 2:28, 29; Zac. 4:6; 12:10, y otros).[75] En el Nuevo Testamento, inclusive en los escritos de Pablo, se habla del Espíritu en toda suerte de maneras, en términos relacionados

72 *Cf.*, p. ej., el capítulo VI, sección 38.

73 *Cf.* capítulo I, secciones 2, 3, 4.

74 *Cf.* también Baumgärtel, *TDNT*, VI, pp. 363ss.; también Ingo Hermann, *Kyrios und Pneuma, Studien zur Christologie, der paulinischen Hauptbriefe*, 1961, pp. 126ss.

75 *Cf.* también Sjöberg, *TDNT*, VI, pp. 383ss.

con la promesa y derivados de ella (*cf.*, por ejemplo, Hch. 2:16; Ro. 2:29; 5:5; 8:15; 2 Co. 3:3, 6; Gá. 3:14; Ef. 1:13). Por tanto se ha observado acertadamente que el contenido del concepto paulino de πνεῦμα (= espíritu) puede definirse y determinarse con la máxima agudeza cuando se lo entiende como don del tiempo del fin[76] (véase la sección 14).

12. Cristo, el Hijo de Dios y la imagen de Dios

Preexistencia del Hijo

Por más que la cristología de Pablo tome como punto de partida la muerte y la resurrección de Cristo y prolongue desde allí sus líneas hasta la encarnación, por un lado, y hasta el futuro del Señor, por otro, todo esto no altera el hecho de que toda su predicación de la revelación histórica y futura de Cristo se sustenta en la confesión de Cristo como el Hijo de Dios, en el sentido supra y prehistórico del término. Así puede decirse, en rigor de la verdad, que el envío del Hijo en el cumplimiento del tiempo por parte del Padre, presupone su preexistencia con Dios (*cf.* Gá. 4:4; Ro. 8:3 con pasajes como 2 Co. 8:9; Fil. 2:6ss.; Col. 1:15ss.; Ro. 8:32).[77] Esta preexistencia de Cristo con el Padre, que Pablo asevera con tanto énfasis, es el fundamento de toda su cristología y hace imposible concebir todos los atributos y poderes divinos que atribuye a Cristo exclusivamente como consecuencia de su exaltación. Es cierto que a menudo habla del κύριος (=Señor) a quien Dios ha exaltado, y a quien él ora (2 Co. 12:8, 9), cuyo nombre es invocado en la iglesia (1 Co. 1:2; Ro. 10:13), aquel de quien se puede esperar aquello que sólo Dios puede otorgar (Ro. 1:7; 1 Co. 1:3; Ro. 16:20; 2 Co. 13:13), ante cuyo tribunal todos comparecerán (2 Co. 5:10, *cf.* Ro. 14:10), y de cuyo evangelio, reino y Espíritu se habla como de los de Dios (Ro. 1:1; 15:16; Ef. 5:5; Ro. 8:9, etc.).[78] Sin embargo, en ningún instante se debe separar esta «cristología de la exaltación» del significado de la persona de Cristo como tal. Esto surge también de los (pocos) pasajes en que Pablo llama a Cristo Dios, bendito por los siglos (Ro. 9:5; *cf.* 2 Ts. 1:12; Tit. 2:13),[79] de donde no se puede

76 Hermann, *op. cit.*, p. 144; *cf.* también N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, 1957, pp. 17ss.

77 *Cf.* G. Delling, «Según Pablo, la afirmación de la encarnación incluye la preexistencia». «Zum neueren Paulusverständnis», *Novum Testamentum*, 1960, p. 102.

78 *Cf.* también G. Sevenster, *De Christologie van het Nieuwe Testament*, 1946, pp. 144ss.; F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, II, 1933, pp. 155ss.

79 *Cf.* también Bultmann, *Theology*, p. 129; para una consideración profundizada de estos pasajes, véase mi *Paul and Jesus*, pp. 72, 73, y la literatura que allí se cita; O. Cullmann, *Cristología del Nuevo Testamento*, pp. 335ss., 357ss.

deducir lógicamente una dignidad o modo de existencia otorgada o adquirida; pero surge además, especialmente, de las expresiones acerca de su preexistencia.

El Hijo de Dios

Esta preexistencia de Cristo con el Padre es la que debemos tener seriamente en cuenta al interpretar el nombre de Cristo que Pablo emplea frecuente y continuamente: Hijo de Dios (Ro. 1:3, 4, 9; 5:10; 8:3, 29, 32; 1 Co. 1:9; 2 Co. 1:19; Gá. 1:16; 2:20; 4:4, 6; Ef. 4:13; Col. 1:13; 1 Ts. 1:10). Tampoco podemos aceptar por esta razón la tesis de Cullmann: «hablar del Hijo no tiene sentido sino en relación con la obra de Dios, y no en relación a su 'ser'».[80] Por más que sea cierto que el nombre «Hijo de Dios» denota siempre la relación completamente única de Cristo con el Padre en la divina obra redentora en él revelada, es inadmisible —debido precisamente a esta preexistencia, a saber, su existencia anterior a la revelación— que el ser del Hijo se diluya en su revelación como Hijo de Dios. Dios envió a su Hijo (Ro. 8:3; Gá. 4:4), y este envío no crea la condición de Hijo sino la presupone.[81] Por otra parte, por la misma razón, las palabras de 1 Corintios 15:28 —que dicen: «Cuando todas las cosas le estén sujetas, entonces el Hijo mismo se sujetará [también] al que le sujetó a él todas las cosas, a fin de que Dios sea todo en todos»— donde se menciona la consumación de la obra redentora de Cristo no pueden significar el final del Hijo como tal.[82] Antes se ha de considerar esta «post-existencia» del Hijo a la luz de lo que se expresa tan claramente en otros pasajes acerca de su preexistencia.

Esto no altera el hecho —y este es el elemento de verdad en el razonamiento de Cullmann— que al hablar Pablo de la preexistencia de Cristo no la considera divorciada de la revelación de Cristo en la historia de la salvación, sino precisamente en relación con ella. En cuanto a esto último se puede decir que Pablo prolonga la línea de la historia de la salvación hasta la preexistencia de Cristo,

---

80 *Cristología*, p. 337.

81 Al responder la crítica que se le hizo acerca de este punto, Cullmann negó que él viera el carácter funcional de la condición de Hijo como algo que excluyese lo ontológico (*Scottish Journal of Theology*, 1962, pp. 36ss.); *cf.* también sus expresiones en la p. 314 de su *Cristología*. Sobre esta discusión (con teólogos católicos), véase también G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, p. 427s..

82 En defensa de su opinión, Cullmann apela especialmente a 1 Co. 15:28, pasaje que denomina «la clave de toda teología del Nuevo Testamento», *op. cit.*, p. 337. En otro lugar escribe que aquí se nos lleva «hasta el límite de una asimilación total del Hijo al Padre», *op. cit.*, p. 285. Véase también la sección 80.

y presenta a la iglesia su condición de Hijo pretemporal y divino desde el punto de vista de la revelación de Cristo en la historia de la salvación. También como preexistente, el Hijo de Dios es el Cristo, el objeto de la elección de Dios (Ef. 1:4), y como tal aquel por quien la iglesia recibió desde la eternidad la gracia de Dios (2 Ti. 1:9; *cf.* Ef. 1:9). Él es aquel en quien se escogió a la iglesia, en quien ella fue concebida y santificada (Ef. 1:4; 2:10; *cf.* Ro. 8:29).

Cristo es la imagen de Dios

Las expresiones que señalan a Cristo como la imagen de Dios son también sumamente importantes en este contexto:

> «...Cristo, el cual es la imagen de Dios» (2 Co. 4:4).
>
> «...él es la imagen del Dios invisible» (Col. 1:15).
>
> «...el cual, siendo en forma de Dios... » (Fil. 2:6).

Estas expresiones son tan importantes porque con ellas Pablo expresa la gloria divina de Cristo, de una manera muy significativa y típica de su cristología. En el contexto de 2 Co. 4:4, Pablo habla de su evangelio como una erradicación de la gloria divina. Fundamenta ello denominando a Cristo, cuya gloria vemos en el evangelio, la imagen de Dios. Afirma luego que esta gloria es el resplandor que Dios —quien por el poder de su palabra ordenó una vez «que de las tinieblas resplandeciese la luz»— hizo resplandecer en los corazones de la iglesia mediante el conocimiento de su gloria en la faz de Jesucristo. El texto de 2 Corintios 3:18 hace claro que, en conexión con esta gloria, debemos pensar en la gloria del Cristo exaltado. Cuando en este contexto se le llama a Cristo «imagen de Dios», esto significa nada menos que en él se manifestó la gloria de Dios, se manifestó Dios mismo. Al llamar a Cristo la imagen de Dios, Pablo identifica de hecho la gloria de Cristo con la de Dios mismo.[83] También vale lo expresado en relación con Colosenses 1:15 y con la descripción de la «imagen de Dios» de Filipenses 2:6 que debemos considerar todavía. Sin embargo, en estos pasajes se trata especialmente de la gloria de Cristo como el Preexistente. Como tal, la designación de la «imagen de Dios» lo diferencia de Dios y, por otro lado, lo identifica con *él* como portador de la gloria divina. Aquí es evidente nuevamente cómo la gloria divina de Cristo, ya en su preexistencia con el Padre, antes de

---

83 Para esta exégesis de 2 Co. 4:4, además de los comentarios, véase también la extensa explicación de J. Jervell, *Imago Dei, Gn. 1.26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, 1960, pp. 173ss., 214ss.

la revelación de la salvación, determina y es el fundamento de la salvación. Determina y es el fundamento de la cristología paulina.

Génesis 1:27, 2 Corintios 4:4 y Colosenses 1:15

Por otra parte, precisamente en esta mención de la gloria divina de Cristo se puede ver una nueva indicación del carácter histórico-redentor de la cristología de Pablo. Pues este nombre nos recuerda la manera que Génesis (1:27; 5:1ss.; 9:6) habla de Adán como creado «según» o «en la imagen de Dios».[84] La cuestión es determinar si se ha hecho la conexión correcta entre una imagen y la otra.[85] En otras palabras, si la descripción de la gloria de Cristo como la imagen de Dios se derivó de la manera en que Génesis 1 habla de la creación del hombre a imagen de Dios. Y también con este interrogante se relaciona naturalmente una segunda pregunta: en tal caso, ¿en qué medida interviene aquí la concepción paulina de Cristo como el segundo Adán?

Algunos niegan toda relación directa entre 2 Corintios 4:4 y Colosenses 1:15, por un lado, y Génesis 1:27, por otro.[86] Pero se ha observado correctamente que ambos, 2 Corintios 4:4 y Colosenses 1:15 son eco directo del relato de la creación. En lo que respecta al contexto de 2 Corintios 4:4, hay que considerar que 2 Corintios 4:6 cita Génesis 1:3. Además, en este contexto se habla una y otra vez de la «gloria» (δόξα; 3:18; 4:4, 6), y tanto el judaísmo tardío como Pablo mismo ligan estrechamente este concepto a Génesis 1:26ss. (*cf.* 1 Co. 11:7; Ro. 1:23; 3:23; 8:29ss.). Y en tercer lugar, en el contexto de 2 Corintios 4:4 la imagen (de Dios) no es atribuida únicamente a Cristo, sino también a la iglesia (2 Co. 3:18), lo que, en todo caso, hace recordar claramente Génesis 1:27.[87] Y en lo que respecta a Colosenses 1:15 —de Fil. 2:6 hablaremos más ade-

84 El texto de la LXX dice: κατ' εἰκόνα θεοῦ (= según la imagen de Dios, Gn. 1:27; 5:1), o: ἐν εἰκόνι θεοῦ (= en la imagen de Dios, 9:6).

85 Así, p. ej., Kittel —siguiendo a Schlatter— en su artículo en *TDNT*, II, p. 396. La literatura más reciente subraya cada vez más la conexión de la que hablamos. P. ej. considérese el título de la obra de Jervell que citamos en la nota anterior (*Imago Dei* = imagen de Dios). Véase también N. A. Dahl, «Christ, Creation and the Church», en *The Background of the New Testament and its Eschatology*, 1956, pp. 434ss.

86 P. ej., F. W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament*, 1958, p. 148 niega toda relación. Eltester considera que, en 2 Co. 4:4, εἰκών (= imagen) debe explicarse partiendo de la idea de la σοφία (= sabiduría) del judaísmo tardío, y en Col. 1:15 de una combinación de la sabiduría con la idea del *Urmensch* (= hombre primitivo) de la γνῶσις (= conocimiento, *op. cit.*, pp. 133ss., 140, 149). Es posible, pues, que más adelante este ἄνθρωπος (= hombre) gnóstico —que ya llevaba el nombre de εἰκών θεοῦ (= imagen de Dios)— fuera conectado con Gn. 1:27. Pero éste no sería aún el caso con 2 Co. 4:4 y Col. 1:15.

87 Jervell, *Imago Dei*, pp. 174ss.

lante—, todo el denominado himno de este pasaje habla de la creación. La expresión «imagen de Dios» tiene evidentemente sus raíces en Génesis 1:27. Además, ello se ve corroborado por el hecho de que aquí se llama también a Cristo el principio (ἀρχή, 1:18) y el primogénito (πρωτότοκος, vv. 15, 18), siendo presentado como gobernador del mundo, pensamiento que encontramos también en la teología adamita del judaísmo posterior. La conclusión es: «Tenemos así delante de nosotros (en Col. 1) una interpretación cristológica de Génesis 1».[88]

Mientras tanto, con esto no se ha dicho todo. Resta aún la pregunta de si esta relación —que difícilmente se puede negar— significa también que Pablo señala otra vez a Cristo como el (postrer) Adán (1 Co. 15; Ro. 5). Aquí los caminos de los exégetas se alejan nuevamente. En efecto, mientras algunos interpretan de esta manera la relación con Génesis 1:27, otros lo niegan. Se dice que Pablo, al llamar a Cristo imagen de Dios en sentido absoluto (y no creado «a» la imagen de Dios), distinguiría a la manera de Filón y del gnosticismo entre la imagen divina primigenia (*Urbild*) y su representación terrenal (*Abbild*). Cristo representa la primera, mientras en Génesis 1:27 se habla de la segunda.[89] Con la expresión «imagen de Dios» nos encontramos ante un uso ya antiguo en la iglesia helénica,[90] y no ante una designación creada por Pablo.

En efecto, el asunto es complicado. A diferencia de cuando Pablo califica a Cristo como postrer o segundo Adán (1 Co. 15:45ss.), cuando lo llama «imagen de Dios» lo caracteriza —al menos en Colosenses 1:15 (y en Fil. 2:6)— como el preexistente en su gloria divina. Hasta se puede sostener que cuando Pablo emplea el título «imagen de Dios», quiere precisamente aclarar «la relación eterna del Padre con el Hijo».[91] Por otra parte, no merece mucho crédito la idea de que Pablo relacionó estrechamente 2 Corintios 4 y Colosenses 1:15 con Génesis 1:27, pero no a partir de la imagen de Dios que se presenta en Génesis 1:27, sino de una especulación tradicional gnóstico-filónica sobre una *Urbild* (= imagen primigenia) diferente de la de Gn. 1:27. Si se quiere relacionar directamente —lo que en nuestra opinión es inevitable— Génesis 1:27ss. con las expresiones paulinas sobre Cristo como la imagen de Dios, no se puede anular al mismo tiempo la fuerza de esta relación introduciendo en este contexto una especulación gnóstica del

---

88 Jervell, *op. cit.*, pp. 200ss.

89 Así Jervell, *op. cit.*, pp. 217ss., 219.

90 Jervell, *op. cit.*, p. 209.

91 A. Schlatter, *Die Theologie des Neuen Testaments. 2. Die Lehre der Apostel*, 1910, p. 299.

todo extraña a dicha relación. Pablo mismo no da, en los pasajes respectivos, ninguna evidencia de una «re-lectura» tal de Génesis 1:27. Además, difícilmente podrá considerarse que realizó silenciosamente un cambio tan fundamental sobre Génesis 1:27. Por lo tanto, no podemos llegar a otra conclusión que la siguiente: en los pasajes citados, Pablo calificó la gloria divina de Cristo —tanto aquella que tenía en su preexistencia como la que recibió en su exaltación— con una expresión aplicable también al primer Adán, si bien obviamente con un significado apropiado para el primer Adán.

Esta conclusión es la única aceptable porque, al considerar más detenidamente las epístolas paulinas, es claro que la relación que tienen 2 Corintios 4 y Colosenses 1 con Génesis 1:27 descansa sobre un fundamento mucho más amplio en las epístolas paulinas que esos dos únicos pasajes. Con referencia a la creación del hombre a la imagen de Dios, es cierto que el apóstol se refiere claramente a Génesis 1:27 una sola vez en 1 Corintios 11:7, donde llama al hombre imagen y gloria de Dios.[92] En este contexto menciona luego a la mujer, porque ella procede del varón, gloria del varón, y el varón cabeza de la mujer. Agrega, empero, la aseveración de que Cristo es la cabeza de todo varón, y Dios la cabeza de Cristo (*cf.* v. 3). El ser la cabeza, el irradiar gloria es pues una consecuencia de ser imagen de Dios. Y cuando aquí se habla sucesivamente de Dios, de Cristo, del varón y de la mujer, se puede concluir que también Cristo es cabeza y que posee esta gloria debido a que él es la imagen de Dios en un sentido mucho más alto que el hombre. Este mismo paralelismo, el ser el hombre cabeza de la mujer y Cristo cabeza de la iglesia, se repite en Efesios 5:23, si bien aquí no se habla de la imagen de Dios. En Colosenses 1:15 y 17 hallamos, en cambio, esta conexión entre la imagen de Dios y la condición de cabeza de Cristo. Existen pues manifiestas relaciones entre la gloria de Cristo y la del primer hombre como imagen de Dios.

Esto se ve confirmado con otras expresiones. Al ser comparados el primer y el postrer Adán en 1 Corintios 15:45ss., se expresa lo siguiente: « Y así como hemos llevado la imagen del que fue hecho de polvo, llevaremos también la imagen del celestial» (v. 49). Es cierto que aquí la expresión «imagen del que fue hecho de polvo» (τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ) señala más bien que el primer hombre fue tomado de la tierra y no tanto su gloria como imagen de Dios. La expresión se relaciona en primer lugar con Génesis 2:7 (*cf.* 1 Co.

92 De esta calificación absoluta del hombre como «imagen de Dios» se manifiesta también con cuán poco derecho Jervell se cree capaz de diferenciar entre Cristo como εἰκών (= imagen) y el hombre como creado : κατ' εἰκόνα (*Imago Dei*, p. 217).

15:45), y no con Génesis 1:25ss. Sin embargo, la expresión «imagen» está indisolublemente ligada con la manera en que se llama al hombre «imagen» (de Dios) en Génesis 1ss.[93] Él llevó esta imagen como el hombre terrenal, el hombre tomado de la tierra. Pero no obstante llevó esta «imagen» y se puede decir que engendró sus descendientes a su semejanza, conforme a su propia imagen (Gn. 5:1, 3,[94] pasaje al que posiblemente también se refiere 1 Co. 15:49). En todo caso, y esto es para nosotros lo más importante, se habla aquí de la imagen de Cristo como la celestial en estrecha relación con la imagen del primer hombre. La «imagen» que Cristo representa y otorga a los suyos, es considerada aquí muy claramente paralela a la imagen del primer hombre y a la que éste comunica a sus descendientes. Este contexto provee mayor luz sobre pasajes como Efesios 4:24 y Colosenses 3:10.

Filipenses 2:6ss.

En base a todo este material conceptual, difícilmente podría negarse entonces que el uso absoluto de la «imagen de Dios» como definición de Cristo debe estar también relacionado con lo que se dice en Génesis 1ss. del primer Adán. Es lógico que no se coloque a Cristo a la misma altura de Adán. La gloria del segundo Adán es incomparablemente mayor que la del primero. Pero se debe dejar constancia de que el poder divino y la gloria de Cristo, ya en su preexistencia,[95] son definidos en categorías derivadas de su significación como el segundo Adán (*cf.* también, además, sección 13). Todo esto se expresa más directa y concretamente aun en el conocido pasaje cristológico de Filipenses 2:6ss.:[96] «...el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres; y estando en la forma de hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz».

---

93 Jervell también reconoce esto (*op. cit.*, p. 258).

94 *Cf.* Von Rad, *TDNT*, II, p. 391.

95 En todo caso, no se puede eliminar de estas expresiones el elemento de preexistencia. En nuestra opinión esto es irrebatible en Col. 1:15, de acuerdo a todo el contexto. Grosheide interpreta la expresión «imagen de Dios» de 2 Co. 4:4 con referencia sólo a la existencia de Cristo después de su encarnación. Con razón, Berkouwer escribe que Pablo llama a Cristo la imagen de Dios en un contexto que va más allá de este dilema (preexistencia o encarnación, *The Image of God*, Tl 1962, pp. 107.). Pero aun asi, esto implica que tampoco se puede eliminar el significado preexistencial de la imagen de Dios de 2 Co. 4:4. Véase más adelante, en relación con Fil. 2:6ss.

96 Véase también mi articulo «Nieuwere beschouwingen over Phil. 2:6-11», en Eeuwfeest-Almanak *F.Q.I.*, 1963, pp. 133ss.

En la historia de la investigación las palabras iniciales (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων = siendo en forma de Dios) han estado sujetas a una definición conceptual abstracta.[97] Pero también aquí se manifiesta que la concepción paulina de Cristo como la imagen de Dios —por analogía con Génesis 1:27— nos presenta la clave para su mejor comprensión. Por cierto, esta comprensión permaneció a menudo encubierta porque aquí se habla de la «forma» (μορφή) y no de la «imagen de Dios», tal como es el caso de 2 Corintios 4:4 y en Colosenses 1:15. Algunos han querido negar que ambos conceptos sean intercambiables.[98] Sin embargo, al interpretar Génesis 1:27, diversos Padres de la iglesia ya habían aceptado[99] que la expresión «siendo en forma de Dios» era paralela a la de «imagen de Dios» en 2 Corintios 4:4, Colosenses 1:15 y Filipenses 2:6. En la literatura más reciente[100] ha ganado terreno nuevamente la opinión de que en este contexto «forma» (μορφή) no tiene otro significado que «imagen» (εἰκών), y así también la conclusión de que las expresiones de 2 Corintios 4:4, Colosenses 1:15 y la de Filipenses 2:6 han de ser consideradas como sinónimas. Además de la evidencia que puede extraerse del uso de la Septuaginta (LXX), las propias epístolas de Pablo presentan más de una ilustración de este mutuo intercambio entre μορφή y εἰκών. Y estos ejemplos son de la mayor importancia porque nos introducen una y otra vez en la esfera del pensamiento del primer y del segundo hombre.[101] Se trata aquí de una combinación de conceptos y pensamientos —a los que pertenece asimismo el concepto «gloria»; *cf.* 2 Co. 3:18; Fil. 3:21— que tienen que ver con la creación y con el significado del primer Adán, y por ende arrojan clara luz sobre estas palabras iniciales de Filipenses 2:6.

---

97 Véase, p. ej., la extensa e incisiva consideración de S. Greijdanus, *De brief van der apostel Paulus aan de gemeente te Philippi*, 1937, p. 188.

98 *Cf.*, p. ej., Behm, *TDNT*, IV, p. 752.

99 *Cf.* F. Loofs, «Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffasung der Kenosisstelle (Phil. 2, 5-11)», en *Theol. Stud. und Kritiken*, 1927-1928, pp. 28ss., citado por Jervell, *op. cit.*, p. 204.

100 *Cf.* J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa Venue*, 1937, pp. 162ss.; en conexión con ello Cullmann, *Cristología*, pp. 203ss. Véase también M. Black, «The Pauline Doctrine of the Second Adam», en *Scottish Journal of Theology*, 1954, pp. 170ss.; E. Käsemann, *Ensayos exegéticos* (Salamanca: Sígueme, 1978), pp. 71ss.; Eltester, *op. cit.*, p. 10; R. P. Martin, *An Early Christian Confession*, 1960, pp. 17ss.; Jervell, *op. cit.*, pp. 204ss.

101 De manera que en 2 Co. 3:18 se dice que seremos transformados (μεταμορφούμεθα) a la misma imagen (εἰκόνα), a saber, a la de Cristo. De modo similar, Ro. 8:29 afirma —de nuevo con una clara aplicación del significado «adamita» de Cristo— que Dios nos predestinó para que fuésemos conformados (συμμόρφους) a la imagen (εἰκόνος) de su Hijo. *Cf.* también Fil. 3:21; Gá. 4:19; textos que contienen la misma idea que 1 Co. 15:49, donde se expresa enfáticamente que llevaremos la imagen (τὴν εἰκόνα) del celestial, a saber, del último Adán (v. 45).

Esta interpretación se ve confirmada, además, porque inmediatamente se habla de Cristo como «igual a Dios» (ἴσα θεῷ), frase en la que se descubre fácilmente una alusión a aquella con que la serpiente engañó al primer hombre: «seréis como Dios» (ἔσεσθε ὡς θεοὶ en la LXX, וִהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים en el TM, Gn. 3:5). Resulta asimismo más fácil de comprender el pensamiento encubierto en las palabras: «no estimó como cosa a que aferrarse». Mientras el primer Adán quiso apropiarse ilegítimamente del «ser igual a Dios», Cristo no consideró esta igualdad, de la cual ya participaba, como un privilegio para su propio provecho,[102] debido al cual habría podido negarse a seguir el camino del despojo de sí mismo y de la humillación. Manifestó ya así, en ese momento, la disposición de aceptar el sufrimiento. El versículo 8 califica esta disposición con la palabra «obediente» (ὑπήκοος), término que en este contexto llama nuevamente la atención y que Pablo, con excepción de este pasaje, aplica a Cristo únicamente en Romanos 5:19 (ὑπακοή) para señalar igualmente la diferencia entre el primer Adán y el segundo. Y así queda señalada la tercera indicación de en qué medida la composición de Filipenses 2:6ss., especialmente en cuanto este pasaje habla del Cristo preexistente, está determinada por el concepto de Pablo acerca del Cristo como el segundo y el postrer Adán.[103]

---

102 En cuanto a la conocida disputa sobre si ἁρπαγμός (= cosa a la que aferrarse, RV60; o robo, rapto, botín) debe interpretarse como *res rapienda* (= cosa que se arrebata) o *res rapta* (= cosa arrebatada), optamos por lo último. Otros optan por lo primero, pues parten de la idea de que Cristo no habría adquirido todavía la igualdad con Dios. Proponen la exégesis de que, a diferencia de Adán, Cristo no habría intentado llegar a ser igual a Dios como un estado de gloria del cual apoderarse por medio del «robo»; así, p. ej., Cullmann, *Cristología*, p. 326; *cf.* también W. Michaelis, *Der Brief des Paulus an die Philipper*, 1935, p. 36. Contrario a esto, nosotros presuponemos indudablemente que Cristo ya poseía este «ser igual a Dios» en su preexistencia, pero él no consideró esto como un ἁρπαγμός, en el sentido de algo que tenía y en lo cual podría haber descansado, *res rapta*. Sobre esta exégesis, véase Martin, *An Early Christian Confession*, pp. 21ss., 50ss. y la literatura que allí se cita; *cf.* también E. Käsemann, *Ensayos exegéticos*, pp. 71ss. Con esto no desaparece el fundamento para ver en τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (= el ser igual a Dios) una alusión a Gn. 3:5 (Käsemann). Sólo se ve más claramente que no se debe recargar el paralelismo de la tentación de Adán y la tentación del Cristo preexistente. La alusión no implica más que lo siguiente: En cuanto al ser igual a Dios, Cristo actuó en forma diferente a Adán. Se trata realmente de la descripción de una «actitud», y no de una «decisión» dentro de una situación de tentación (así acertadamente Käsemann, *op. cit.*, p. 81s.).

103 Sobre esta interpretación, véase los escritos ya citados de Héring, Cullmann, Martin (*cf.* la nota 100). Jervell dice (*op. cit.*, p. 227) que esta explicación es «totalmente posible». Sin embargo, en cuanto a Fil. 2:6ss. y en 2 Co. 4:4 no quiere saber nada de una relación con la idea paulina de Cristo como el segundo Adán (*cf.*, p. 215). Pregunta cómo se interpretaría entonces el contraste Dios-hombre de Fil. 2:6, 7. Además, señala que Fil. 2 habla de la preexistencia de Cristo, mientras que Ro. 5:12ss. y 1 Co. 15:20ss. hablan de Cristo como el hombre del final del tiempo. Lo que Jervell no ve es que nadie niega estas diferencias entre Fil. 2 (2 Co. 4; Col. 1), por un lado, y Ro. 5 y 1 Co. 15, por otro. La cuestión es realmente si la idea del segundo Adán de Ro. 5 y 1 Co. 15 recibe o no una aplicación y extensión más amplia en Fil. 2. La idea de Jervell es que aquí nos encontramos nuevamente con una *Vorlage* (= versión) gnóstica que fue modificada sólo hasta el punto en que

Otras interpretaciones

Todo esto sólo puede confirmar nuestra seguridad inicial de que, al hablar de Cristo como la imagen de Dios, Pablo lo relaciona a su vez con el primer Adán. Sólo que esto no debe llevarnos a la tentación de deducir, como han hecho algunos, que Pablo representa aquí a Cristo como el hombre venido del cielo. Así, por ejemplo, Cullmann escribió que Cristo es «el hombre celestial preexistente, la pura imagen de Dios: es ya el hombre-Dios en su preexistencia».[104] Luego relaciona esto con el significado que tiene Cristo como el Hijo del Hombre, título que Pablo no emplea —al menos en la forma que lo conocemos de los Evangelios— y que se redescubriría en sus expresiones acerca de Cristo como Adán.[105] Como ya hemos visto, otros buscan el trasfondo de esta preexistencia en el gnosticismo precristiano,[106] y no en el Antiguo Testamento.

En lo que respecta al llamado hombre celestial, ya hemos señalado los problemas que se presentan cuando uno trata de presentar a Pablo como si usara material conceptual gnóstico, que se supone que recibió de la iglesia helénica. Independientemente del hecho de que toda la idea de un redentor primigenio precristiano encuentra objeciones cada vez más grandes en la investigación posterior,[107] nos encontramos también ante no pocas dificultades insalvables si es que Pablo relaciona a Cristo, por un lado, con el Adán del Antiguo Testamento y por otro lado, con el hombre primigenio del gnosticismo. Es innegable que en 1 Corintios 15 Pablo reflexiona acerca de la relación existente entre Adán y Cristo, y que para esto se apoya en expresiones explícitas de Génesis 1-3. Sería muy extraño que en Filipenses 2 trabajara con un Adán enteramente diferente o con una interpretación totalmente distinta de Génesis 1-3. Por eso es mucho más plausible buscar el trasfondo de Filipenses 2 en el Antiguo Testamento, específicamente en Génesis 1-3,[108] y no en los conceptos del gnosticismo helénico posterior.

---

la expresión ahora incluye a Cristo y no a un *Urmensch* (= hombre primitivo, p. 229). Así se nos fuerza a aceptar una interpretación gnóstica de Gn. 1:27 que habla de un hombre primigenio divino, aunque esta explicación no fue aplicada por Pablo mismo, pero que se dice fue recogida implícitamente con el himno de Fil. 2 que Pablo tomó de la iglesia cristiana (*cf.*, pp. 204ss.). No se explica cómo se puede reconciliar esto con la idea paulina de Cristo como el segundo Adán de Ro. 5 y 1 Co. 15. En el caso de Pablo, se dice que se entrecruzan todo tipo de conceptos en cuanto a εἰκών (= imagen, *op. cit.*, p. 209).

104 *Cristología*, p. 207.

105 *Op. cit.*, p. 207, *cf.* pp. 178ss..

106 Véase, p. ej., Käsemann, *op. cit.* pp. 71ss., quien cree poder detectar en el «himno» de Fil. 2 al así llamado «mito helenístico del redentor *Urmensch* (= hombre primigenio)», para lo cual recurre especialmente a afirmaciones de la literatura hermética.

107 *Cf.* sección 6.

108 *Cristología*, pp. 207ss.

Pero cuando Cullmann desea encontrar en Filipenses 2 una presentación de la preexistencia *humana* de Cristo, al menos la de Cristo como el «hombre del cielo» (divino), estamos convencidos de que se mueve en un camino equivocado. Porque en Filipenses se dice con gran claridad que Cristo se hizo hombre al despojarse a sí mismo, y que apareció como hombre en contraste con su anterior «siendo en forma de Dios».[109] Por más que la descripción de la preexistencia de Cristo se haga en Filipenses en términos que lo relacionan con el primer Adán, esto no debe llevarnos erróneamente a la conclusión de que Cristo, según Pablo, ya era hombre en el cielo,[110] o que debe ser considerado como el Hijo del Hombre preexistente.[111]

Interpretación correcta

Nos encontramos, pues, ante el hecho notable y en cierta manera paradójico, de que Pablo describe la existencia prehumana divina de Cristo y la «disposición» que mostró entonces (Fil. 2:5) con rasgos que nos lo dan a conocer como el segundo Adán ya en su preexistencia. Querer unir a esto la idea especulativa de Cristo como el hombre del cielo preexistente, nos pone en conflicto con el texto

---

109 La expresión ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος (= estando en la forma de hombre, v. 7) se refiere indudablemente a la encarnación, en contraposición con ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (= siendo en forma de Dios, v 6). La construcción con ὁμοίωμα no limita de alguna manera la encarnación, sino encuentra su aclaración en que Cristo se diferenció de todos los otros hombres porque fue y permaneció obediente (*cf.* p. ej., Schneider, *TDNT*, V, p. 197). La *kenosis* (ἑαυτὸν ἐκένωσεν = se despojó a sí mismo, v. 7) no significa, pues, solamente que siendo un hombre divino se hizo un hombre esclavo (μορφὴν δούλου = forma de siervo, v. 7). La transición es más bien de lo divino a lo humano. Por lo demás, la expresión ἑαυτὸν ἐκένωσεν (= se despojó a sí mismo) sólo quiere decir que Cristo dejó de lado la gloria divina descrita anteriormente (*cf.* 2 Co. 8:9). Se presupone que con la *kenosis* no dejó de ser quien era en su preexistencia, así como se entiende que con ello se inició su existencia humana y no que una existencia humana preexistente continuó subsistiendo de una forma distinta. *Cf.* el artículo κενόω (= despojar, vaciar) por Oepke, *TDNT*, III, p. 661, y mi *Paul and Jesus* pp. 75ss., y la literatura que allí se cita.

110 Cuando en 1 Co. 15:47 se llama a Cristo ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ (= el segundo hombre es del cielo), las palabras ἐξ οὐρανοῦ (= del cielo) son predicativas y no un atributo del ἄνθρωπος (= hombre). Estas palabras no hablan del origen celestial de su humanidad en virtud de su preexistencia, sino de la naturaleza celestial y espiritual de su humanidad en virtud de su resurrección (*cf.* v. 45). Por tanto, los suyos también pueden ser llamados οἱ ἐπουράνιοι (= los celestiales, v. 48), lo que lógicamente no se refiere al lugar de donde vinieron, sino a su nueva humanidad en Cristo. Véase además la sección 78.

111 En contra de la idea de que en el paralelismo que Pablo efectúa entre el primer y el segundo hombre también está presente el concepto del Hijo del Hombre, véase G. Delling, *Zum neueren Paulusverständnis*, pp. 104ss. Con ello no se quiere decir, naturalmente, que Pablo desconocía esta calificación de Cristo, ni tampoco que las imágenes relacionadas con ella no influyeran su descripción de la exaltación y de la parusía de Cristo(*cf.* p. ej., 1 Ts. 4:17). Lo que se quiere decir es que esta teoría no es demostrable, ya que cuando a Cristo se le contrasta con el primer Adán, no se describe a Cristo con las características del Hijo del Hombre de Dn. 7.

mismo, y no tiene asidero alguno en otros pasajes de la predicación de Pablo. Lo que aquí acontece es que se prolonga la aproximación histórico-redentora hasta la preexistencia misma de Cristo. Pablo considera la condición de Cristo como Hijo de Dios, partiendo del punto de vista del Cristo resucitado como el segundo hombre o postrer Adán (1 Co. 15), y de su gloria como la imagen de Dios (2 Co. 4).

En todo esto hay algo muy característico de la cristología de Pablo. Indudablemente, para él Cristo es el Hijo de Dios, no sólo en virtud de su revelación, sino desde antes de la fundación del mundo. Cristo es Dios bendito para siempre. Pero también es, como tal, Dios-por-nosotros antes de la fundación del mundo y para toda eternidad. El contenido y fundamento de las más profundas expresiones de su cristología es la condición de Cristo de ser Dios y ser Hijo-de-Dios por nosotros, y no de ser Dios en sí mismo. Es Dios quien se hizo hombre y que había de hacerse hombre. Se lo denomina imagen de Dios como aquel que estaba predestinado a ser hombre, y que como primicia de muchos hermanos haría participar de esta imagen a otros (Ro. 8:29; 1 Co. 15:49; 2 Co. 3:18). Es el Hijo de Dios que fue enviado (Ro. 8:3; Gá. 4:4), que no fue escatimado por Dios (Ro. 8:32), que nació del linaje de David (Ro. 1:3), que murió (Ro. 5:10), que en su resurrección fue declarado Hijo de Dios con poder (Ro. 1:4). En una palabra, en su predicación Pablo nunca abstrae la condición de Hijo y Salvador. Razón por la cual ya en la gloria de su preexistencia se puede designar a Cristo con el nombre de segundo Adán, y atribuirle la disposición que lo caracterizaría como el segundo hombre.

A menudo se ha supuesto que en la manera que Pablo habla del destino del Hijo de Dios —de su envío y de su gloria— se descubren tendencias que más tarde se denominarían subordinacionistas o adopcionistas. Pero ésta es una ilusión. En ninguna parte se ocupa Pablo de limitar la gloria divina de Cristo en relación con la de Dios mismo, ya sea durante su preexistencia o durante su exaltación. Para él, que Cristo sea el Hijo de Dios no es otra cosa que ser Dios mismo. Y si debido a ciertas expresiones se ha creído necesario disminuir en algo esta aseveración, se debe a que las categorías histórico-redentoras son convertidas en categorías ónticas. Pero es característico de Pablo que al hablar de la condición de Hijo que tiene Cristo, lo haga siempre en directa relación con su obra redentora. Toda su «cristología» se basa en la manera en que había llegado a entender a Cristo en la cruz y en su resurrección como enviado del Padre. Por esto incluso llega a describir la gloria divina de Cristo en su preexistencia y en su exaltación con rasgos derivados de la historia de la salvación. La imagen del segundo

Adán puede reconocerse claramente en las expresiones sobre la «riqueza» de Cristo en los cielos y sobre su ser «igual a Dios».

13. El primogénito de toda creación

La última parte del párrafo anterior nos puede seguramente facilitar ahora la clave para comprender mejor una serie de expresiones que describen una esfera aun más amplia del significado redentor de Cristo y de su correspondiente gloria como la imagen de Dios: aquellas que mencionan la posición de Cristo con respecto a todo lo creado. Los pasajes siguientes merecen especial consideración:

> «...para nosotros, sin embargo, sólo hay un Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas, y nosotros somos para él; y un Señor, Jesucristo, por medio del cual son todas las cosas, y nosotros por medio de él» (1 Co. 8:6).
>
> «...según su beneplácito, el cual se había propuesto en sí mismo, de recapitular todas las cosas en Cristo, en la realización de la plenitud de los tiempos, así las que están en los cielos, como las que están en la tierra...» (Ef. 1:10).

Colosenses 1:15ss.

De significativa importancia es, además, el extenso pasaje de Colosenses 1:15ss:

> «Él es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda la creación. Porque en él fueron creadas todas las cosas, las que hay en el cielo y las que hay sobre la tierra, visibles e invisibles; sean tronos, sean dominios, sean gobiernos, sean autoridades. Todas las cosas han sido creadas por medio de él y para él. Y él es antes de todas las cosas, y todas las cosas en él se integran [o: constituyen]; y él es la cabeza del cuerpo, esto es, de la iglesia; él es el principio, el primogénito de los muertos, para que en todo él tenga el primer lugar; por cuanto agradó a toda la plenitud habitar en él y por medio de él reconciliar consigo todas las cosas, así las que están sobre la tierra como las que están en el cielo, haciendo [Dios] la paz por medio de la sangre de la cruz de él [= Cristo]».

Interpretación sobre la base de la sabiduría o la gnosis

Se ha intentado aclarar de diversas maneras el trasfondo de estas llamadas dimensiones «cósmicas» de la cristología de Pablo o —si se piensa que tales ideas no son paulinas— de la Epístola a los Colosenses (y a los Efesios) que se fecha (mucho) más tarde. Durante mucho tiempo estuvo en boga una explicación fundamentada en las conocidas imágenes sobre la «Sabiduría» de Proverbios 8:22 (*cf.* también Pr. 3:19), modificada aun más en el libro de la Sabiduría (7:21, 25ss.), y en el Eclesiástico (1, 4). Se dice que en Colosenses 1:15ss. Pablo habría rodeado al Mesías Jesús con la aureola de la figura sapiencial judía.[112] Otros opinan que esta explicación es insuficiente por más elementos de valor que contenga, y que se deben tomar también en consideración las especulaciones sobre el ἄνθρωπος (= hombre) de Filón y de la literatura hermética.[113] El punto de vista más radical es sostenido por los que ven en Colosenses 1:15-20 un himno precristiano, de procedencia gnóstica, copiado con sólo pequeños cambios y agregados, y aplicado a Cristo.[114] Otros consideran que esto vale sólo en cuanto a la primera parte de Colosenses 1:15-20, a saber, versículos 15-18a. Posteriormente se habría agregado a esta primera estrofa «gnóstica» del himno de Colosenses 1 una segunda estrofa cristiana (vv. 18b-20), con el fin de aclarar así que «el primer ἄνθρωπος» (del gnosticismo) es idéntico a Cristo.[115]

Sabiduría

Aquí hay que distinguir en forma precisa entre los términos y el tema mismo. En cuanto a la terminología se podría aceptar que Pablo fue motivado a aplicar a Cristo ciertos rasgos de la sabiduría veterotestamentaria al encontrarse ante la pretensión de los herejes de Colosas que decían tener a su disposición el verdadero «conocimiento» o «sabiduría». Así expresa en Colosenses 2:3 —al

112 Esta exégesis fue defendida especialmente por H. Windisch, «Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie», en *Studdien für Heinrici*, 1914, pp. 220-234, y muchos siguieron sus pasos. Sobre el material aducido, véase más extensamente mi *Col.* p. 134.

113 *Cf.*, p. ej., Eltester, *Eikon*, p. 140; también Dibelius-Greeven, *Col.* p. 16.

114 Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, 1964, pp. 149ss.; *cf.* también Bultmann, *Theology*, I, p. 176.

115 Así J. Jervell, *Imago Dei*, p. 211. A diferencia de Käsemann, Bultmann y otros, Jervell considera que la *gnosis* precristiana hablaba de un *Urmensch* (= hombre primigenio) divino, pero no de un *Urmensch* redentor. Cree, pues, que el punto de contacto con el mito del *Urmensch* redentor gnóstico más tardío se arraiga en la combinación que encontramos en Col. 1:15-20 (*loc. cit.*).

rechazar la «filosofía de hombres» (v. 8)— que todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento están escondidos en Cristo. En la sucesión de términos tales como entendimiento, conocimiento, sabiduría (Col. 2:2ss.), se advierte ciertamente cierta reacción en contra de esa herejía. Sin embargo, un análisis más detenido muestra que es de naturaleza muy general. Si se comparan las expresiones sobre la sabiduría de la literatura sapiencial con lo que se expresa sobre Cristo en Colosenses 1:15ss., se observará únicamente una similitud muy vaga. A la sabiduría se le denomina «imagen de la bondad de Dios», «edificadora de todas las cosas» (Sabiduría 7:21ss.), y se dice que fue «creada antes de todas las cosas» (προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία = la sabiduría fue creada antes que todas las cosas, Eclesiástico 1:4), y que es «principio de sus (de Dios) caminos» (κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ = el Señor me creó como principio de sus caminos para sus obras, Pr. 8:22). Pero a pesar de todo esto, la sabiduría es y sigue siendo una criatura de Dios, perteneciente a lo creado, mientras que Cristo, precisamente diferenciado de todo lo creado, se encuentra al lado de Dios (Col. 1:15). Si se recuerda, además, que en los pasajes citados la sabiduría es una personificación, mientras Cristo es la persona divina misma y no el instrumento o mediador al que Dios emplea; y si se tiene en cuenta también que no se puede señalar ni en los judíos ni en Pablo relación alguna entre la Sabiduría, por un lado, y el Mesías por otro, surge la evidencia de que no puede considerarse a Colosenses 1:15ss. una interpretación cristológica de la sabiduría. Hay aquí puntos terminológicos de contacto, vagas reminiscencias de la literatura sapiencial, pero las expresiones sobre la sabiduría no pueden ni terminológica ni (a *fortiori* = ¡con mayor razón!) sustancialmente servir como principio de interpretación del significado «cósmico» de Cristo. En ningún sentido fue suficiente esta imagen de la σοφία (= sabiduría) para que Pablo llegara a esas expresiones tan terminantes sobre Cristo.[116]

Gnosis

Y en lo que respecta al material de Filón y de la literatura hermética,[117] la posición es aun más débil. En las especulaciones de Filón sobre el λόγος (= palabra, verbo) como la totalidad de las ideas divi-

---

116 *Cf.* también el artículo πρωτότοκος por Michaelis, *TDNT*, VI, p. 879; también H. J. Schoeps, *Paul, The Theology of the Apostle in the Ligh of Jewish Religion History*, 1959, p. 156.

117 Sobre esto, véanse, p. ej., Dibelius-Greeven, Eltester, Jervell.

nas, aparecen sin duda términos como «el Hijo de Dios», πρωτόγονος (= nacido primero), «principio y nombre de Dios», «el hombre según la imagen», y otros similares. Y en la literatura hermética, ya sea en relación con Génesis 1 o no, se dice del cosmos hipostático que es la imagen de Dios, y con términos parecidos se habla del hombre primigenio divino.[118] Encontramos aquí materiales terminológicamente comparables, lo que no debe extrañarnos mucho, dado que se trata de especulaciones sobre la creación. Debe considerarse, además, que términos tales como imagen, primogénito y principio, tuvieron una amplia circulación en la literatura judía.[119] Por eso no hay necesidad alguna de aceptar que Pablo dependió específicamente de la terminología hermética o de Filón. Menos aun cuando existe una diferencia *sustancial* entre las especulaciones de Filón sobre el *logos*, etc., y la literatura hermética sobre el hombre primigenio, por un lado, y las expresiones cristológicas de Colosenses 1:15ss., por otro. En toda esta epístola Pablo habla de la persona de Jesucristo según el evangelio dado a la congregación, y la exhorta a permanecer en él, no dejándose engañar con doctrinas extrañas, tradiciones de los hombres, rudimentos del mundo (*cf.* 2:6ss.). Colosenses 1:15ss. habla de este Cristo, no de una idea abstracta del λόγος o de un ἄνθρωπος mitológico. En consecuencia, no podemos aceptar, tal como lo hace Käsemann, que Pablo simplemente incorporó a su evangelio —en la forma de un himno— una especulación tan absolutamente no cristiana, para identificarla con Cristo. Y si —¡por este motivo!— uno no puede considerarse a Pablo el autor de la epístola, ¿puede uno automáticamente esperar esto de otro escritor que habría escrito esta epístola, y que por eso debiera ser considerado al menos discípulo de Pablo? Además, si un ejemplo tan gnóstico como 18b-20 no se considera aceptable: a) porque no hay suficiente fundamento para hablar de un redentor gnóstico precristiano, y b) porque los versículos 18b-20 son en conjunto demasiado característicos de la cristología paulina,[120] ¿podrá considerarse como medianamente posible que esta segunda estrofa cristiana haya sido simplemente anexada a la primera estrofa gnóstica no-cristiana, con el fin teológico de demostrar que este ἄνθρωπος (= hombre) gnóstico es idéntico a Cristo?[121] Si aquí se trata no sólo de hilvanar lo más heterogéneo sino de explicar el trasfondo de esta cristología «cósmica»,

---

118 Véase el estudio tabular en *Eikon*, pp. 142-143.

119 Véanse la investigación pertinente en Kittel, *TDNT*.

120 Así Jervell, *op. cit.*, p. 211.

121 Jervell, *loc. cit.*

¿no se podrá exigir que esta idea profunda y trascendental acerca de la relación de Cristo con la creación, sea puesta en una relación orgánica con los temas principales de la predicación cristiana primitiva en general, y con la de Pablo en particular? Y esto es urgente porque, como surge de los pasajes ya citados, las ideas elaboradas en Colosenses 1:15ss. se hallan también presentes, en esencia, en otros pasajes de las epístolas de Pablo, tanto en Efesios 1 como en 1 Corintios 8:6.

Interpretación correcta

Indudablemente en Colosenses 1:15ss. encontramos categorías de la creación y, por eso, también una clara reminiscencia de Génesis 1, como ya demostramos[122] al investigar el significado del nombre cristológico «imagen de Dios». La pregunta decisiva es ahora si esta relación de «cristología» y «protología» es distinta aquí de la concepción paulina de Cristo como el segundo Adán, que ya conocemos de 1 Corintios 15, o si están relacionados orgánicamente. Con respecto a la definición de Cristo que se repite aquí «...el cual es la imagen del Dios invisible» (Col. 1:15), en el párrafo precedente hemos intentado ya defender tal relación orgánica. En lo que sigue a esta frase el material conceptual relacionado con la creación es aun mucho más extenso. Y en esto se hallará, en cierto sentido, la respuesta al problema de si es acertada la explicación que dimos antes de la imagen de Dios.

Son de especial importancia las palabras que siguen inmediatamente a lo relacionado con la imagen de Dios: el primogénito de toda la creación. Es obvio que esta designación contiene, en general, una alusión a Adán. Aun el hecho de que en los escritos judíos se llame primogénito a Adán,[123] si bien no en forma muy conspicua, apoya esta afirmación. Asimismo, el enlace de «primogénito» con «de toda la creación» apunta en esa dirección. No denota meramente un orden temporal sino de jerarquía, una posición de dominio, en la cual fácilmente se puede descubrir una reminiscencia de la posición que ocupó Adán en medio de la creación, precisamente

122 Véase la sección 12.

123 *Cf.*, p. ej., Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, III, pp. 256ss., 626, y Michaelis, *TDNT*, VI, p. 875. Michaelis opina (p. 878, nota 46) que la designación de Adán en los escritos judíos como el «primogénito del mundo» no forma un paralelismo preciso, pues a diferencia de Adán, Cristo no puede ser llamado «primera criatura». Pero aun la expresión πρωτότοκος (= primogénito) señala, aun cuando se la aplica a Adán, la posición de autoridad y no a la forma de su origen, ya que tampoco Adán nació; *cf.* también el mismo Michaelis, p. 875, nota 30. El genitivo κτίσεως (= de la creación, Col. 1:15) no es partitivo sino comparativo o relativo.

en virtud de haber sido creado a la imagen de Dios (Gn. 1:28ss.). Sin embargo, es más importante aun que este nombre desempeñe un papel en la concepción paulina del segundo Adán. Pues lo hallamos otra vez en Colosenses 1:18, donde Cristo es designado el primogénito de los muertos, así como ya había sido nombrado en Romanos 8:29 —nuevamente en relación con la imagen de Dios— el primogénito entre muchos hermanos. Es esta función de primogénito y de imagen de Dios en virtud de su resurrección la que lleva a Pablo en 1 Corintios 15:45ss. a contrastar a Cristo con Adán, como el segundo hombre en oposición al primero. Lo que sucede en Colosenses 1:15 es, pues, lo siguiente: Pablo aplica las mismas categorías «adamitas» (imagen, primogénito) —con las que describe el significado de Cristo en la «escatología»— a la posición que Cristo tiene en la «protología».

La continuación de Colosenses 1:15 confirma esto último. Con las palabras de profundo contenido, el apóstol precisa más la gloria de Cristo como la imagen de Dios y como primogénito de toda la creación: «en él fueron creadas todas las cosas, las que hay en los cielos y las que hay sobre la tierra... todas las cosas han sido creadas por medio de él y para él, y él es antes de todas las cosas, y todas las cosas en él se integran» (vv. 16, 17). También aquí es fácil descubrir aun en general una reminiscencia de lo que se dice en Génesis 1 del primer Adán: la recapitulación de lo que hay «en la tierra» y «en los cielos» (Gn. 1:26ss.), la creación de todas las cosas en beneficio del hombre (por más que la posición que Cristo ocupa supere ampliamente esta posición de dominio del primer hombre como imagen de Dios). Aquí, sin embargo, Pablo señala nuevamente esta relación de Cristo con todo lo creado con conceptos con los cuales en otros lugares expresa la relación existente entre Cristo como el segundo Adán y la iglesia.[124] Aquí hay que mencionar especialmente las ideas «corporativas» que utiliza el apóstol: todas las cosas se reúnen o integran en Cristo, existen juntas en él así como la iglesia se relaciona con él como cabeza. En este sentido ha de interpretarse la expresión: «en él fueron creadas todas las cosas» (Col. 1:16). Se han dado sobre este casi incomprensible[125] «en él» toda una serie de explicaciones.[126] La dificultad estriba, por un lado, en que este «en él» no puede interpretarse instrumentalmente —como si Cristo mismo hubiera sido el creador— y, por el otro, en que ha de evitarse una explicación por la cual

---

124 Véase también N. A. Dahl, «Christ, Creation and the Church», en *The Background of the New Testament*, pp. 432ss.

125 Jervell, *op. cit.*, p. 226.

126 Véase mi *Col.* p. 139ss.

Cristo mismo parezca objeto de la acción creadora de Dios. Con todo, este pronunciamiento es un paralelo exacto de lo que se expresa en otro pasaje acerca de la iglesia: que es hechura de Dios, creada en Cristo Jesús para buenas obras, etc. (Ef. 2:10). Así también 1 Corintios 1:30 donde igualmente Pablo declara de la iglesia que es de Dios «en Cristo Jesús». Por la analogía con la creación de la iglesia en Cristo, podemos entender mejor el significado de Colosenses 1:16a. Se trata de una creación tal que coloca todas las cosas, lo mismo que la iglesia, bajo el dominio y la disposición de Cristo con miras al propósito que Dios les dio.[127] La creación «por él» y «para él» de todo lo que hay en los cielos y en la tierra tiene igualmente su analogía en el hecho de que la iglesia es «por medio de él» (1 Co. 8:6) y vive para él en la totalidad de su existencia (*cf.* Ro. 14:8; 2 Co. 5:15). Todas estas expresiones hablan más bien del significado permanente, central y dominante de Cristo con respecto a todo lo que está en el cielo y en la tierra, más que de su mediación en el acontecimiento de la creación.[128] Este mismo paralelismo con Cristo como segundo Adán lo hallamos también en la expresión: él es «antes de todas las cosas» (v. 17). No se expresa allí meramente una prioridad abstracta, sino un dominio absoluto de Cristo sobre todo lo creado,[129] en total concordancia con su posición como el principio, el iniciador de la nueva creación, tal como lo evidencian las palabras de 18b: «para que en todo él tenga el primer lugar». Finalmente podemos considerar en esta luz la expresión, tan incomprensible si se la considera aisladamente, «todas las cosas en él se integran» (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, 17b). Aquí también es evidente la analogía con la existencia de la iglesia unida «en Cristo» (Ro. 12:5; *cf.* 1 Co. 12:12; Ef. 4:16). Esto también da claridad a la notable expresión de Efesios 1:10, tan difícil de interpretar, la cual habla del plan divino de redención de «recapitular (ἀνακεφαλαιώσασθαι) todas las cosas en Cristo, en la realización de la plenitud de los tiempos, así las que están en los cielos como las que están en la tierra».

La palabra ἀνακεφαλαιώσασθαι debe derivarse del sustantivo κεφάλαιον, «sumario, resumen» (y no de κεφαλή, «cabeza»). La idea no únicamente que Cristo recibirá el dominio sobre todas las cosas del cielo y de la tierra. Más bien se quiere decir que todo existe «en Cristo» como en un resumen, lo mismo que se quiere

---

127 *Cf.* Ef. 2:10, que dice κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς οἷς προητοίμασεν ὁ θεὸς (= creados en Cristo Jesús para buenas obras, las cuales Dios preparó de antemano). Para este uso de ἐν, véase mi *Col.* p. 140.

128 A diferencia de ἐκτίσθη (= fueron creadas, aoristo; v. 16a), la expresión δι᾽ αὐτοῦ... ἔκτισται (= han sido creadas por medio de él, v. 16b) está en tiempo perfecto y habla del resultado.

129 *Cf.*, p. ej., el artículo πρό (= antes de) por Bo Reicke, *TDNT*, VI, p. 687.

decir por «en él se integran» (ἐν αὐτῷ συνέστηκεν, Col. 1:17).[130] En consecuencia, el ἀνακεφαλαιώσασθαι de Efesios 1:10 —que es la meta del plan redentor de Dios (εὐδοκία, v. 9) «en la realización de la plenitud de los tiempos»— puede considerarse la contraparte escatológica del συνέστηκεν de Colosenses 1:17, que parte desde la creación. Por esta razón uno debe de hacer justicia al ἀνα- (= otra vez),[131] y entenderlo entonces en el sentido de que todo tiene su existencia *otra vez* en él. En Colosenses 1:20 se expresa sustancialmente esa misma idea de *novedad* diciendo que Dios en Cristo reconcilia consigo, esto es pacifica, todas las cosas.

Cristo es la cabeza

Esta relación análoga entre la iglesia y todas las cosas —dado que ambas han sido creadas y existen juntamente en Cristo— se confirma por el hecho de que Cristo es la cabeza tanto de su iglesia como de todas las cosas. En Efesios y Colosenses se repite una y otra vez que Cristo es la cabeza de la iglesia (*cf.* Ef. 4:15; 5:23; Col. 1:18; 2:19). En Efesios 1:22 se lo llama también «cabeza sobre todas las cosas» (*cf.* Col. 2:10).[132] Esta descripción de Cristo como cabeza no es únicamente un título general de majestad u honor. Como ya hemos visto, está en estrecha relación con la calificación «imagen de Dios» y por ende con la posición del primer Adán. La diferencia reside en que mientras en Colosenses y Efesios se llama repetidas veces a la iglesia el cuerpo de Cristo (*cf.* Ef. 4:15; 5:23; Col. 1:18; 2:19), no se dice lo mismo de «todas las cosas». Tal como podemos ver, la relación cabeza-cuerpo no se aplica a ellas. Al menos no halla expresión en los textos disponibles. Pero esto no altera el hecho de que hay un evidente paralelismo entre Cristo como cabeza de la iglesia y cabeza de todas las cosas. Y nuevamente nos encontramos acá con una categoría de la creación, pues en otro pasaje Pablo aplica este «ser cabeza» al del esposo como imagen de Dios (1 Co. 11:3, 7; Ef. 5:23).

---

130 *Cf.* también Schlier, *TDNT*, III, p. 682. Traducir «reunir bajo una cabeza» (Ef. 1:10) no está mal (*cf.* Ef. 1:22), si bien no es seguro que ἀνακεφαλαιώσασθαι tenga esta connotación.

131 La RV60 omite esto en la traducción.

132 Según Käsemann y otros, la inclusión de τῆς ἐκκλησίας (= de la iglesia, Col. 1:18) no sería original. Esto les permite decir que la expresión de que Cristo es la cabeza del cuerpo tendría un significado «cósmico». Empero esto es una consecuencia de toda la concepción que Käsemann tiene acerca de Col. 1: 15ss. (véase anteriormente, al comienzo de la sección 13), y de ninguna manera es evidente porque en ningún lugar se denomina al universo el cuerpo de Cristo, en contraposición a la Iglesia.

Conclusión

Resumiendo podemos decir, pues, que la posición original y de autoridad que Cristo tiene respecto a todas las cosas, en Colosenses 1:15 se describe enteramente según una analogía de su relación con la iglesia, tal como Pablo expresa en otros pasajes de sus epístolas. En otras palabras, todas las categorías que definen el significado de Cristo como el primogénito de toda la creación derivan del significado que Cristo tiene como segundo Adán. Esta analogía que no sólo se observa en el paralelismo de las dos «estrofas» de Colosenses 1:15-20, sino también en toda la predicación paulina de Cristo como segundo Adán, hace muy improbable que en Colosenses 1:15 tengamos un pasaje de origen totalmente distinto, o que en él se unieran dos «esquemas cristológicos» en esencia incompatibles entre sí,[133] a saber: a) la imagen paulina de Cristo como el postrer Adán escatológico y b) la imagen gnóstica de Cristo como el ἄνθρωπος (= hombre) divino que antecede a todo. Lo primero se encontraría en los versículos 18bss.; lo segundo en los versículos 15-18a.

Indudablemente, el concepto que Colosenses 1:15ss. presenta acerca de Cristo como la imagen de Dios, el primogénito, etc., no sólo surge del concepto de Cristo como el segundo Adán que encontramos en 1 Corintios 15 y Romanos 5. Hasta se puede decir que hay una evidente diferencia entre ambas concepciones. Mientras que en 1 Corintios 15 y Romanos 5 Cristo es el segundo y postrer Adán que en el orden histórico-redentor sigue al primero, en Colosenses 1:15 aparece como el primogénito (la imagen de Dios, etc.) que antecede precisamente al primer Adán. Así que aquí el primer Adán no puede ser considerado «tipo» de Cristo como ocurre en Romanos 5 y en 1 Corintios 15. Aunque podría hablarse de una doble representación de Cristo como Adán, Colosenses 1:15 describe la posición de Cristo en la antigua creación en una forma tan claramente idéntica al significado de Cristo como el

133 *Cf.* Jervell, *Imago Dei*, p. 224. Jeremias (*TDNT*, I, p. 143) encuentra en Filón una doble representación de Adán: a) el hombre ideal (el Logos), creado a la imagen de Dios, que fue creado primero (Gn. 1:27) y que puede llamarse también el hombre celestial; b) el hombre terrenal creado de la tierra (Gn. 2:7). Con respecto a Pablo, presenta el asunto de la siguiente manera: «En forma semejante [a Filón], Pablo ve en Cristo la imagen divina (Col. 1:15; *cf.* Gn. 1:27), mientras que, al igual que Filón, refiere Gn. 2:7 a la creación de Adán. Concuerda también con Filón en que piensa que el hombre celestial fue creado primero (Col. 1:15, πρωτότοκος πάσης κτίσεως = primogénito de toda la creación)». Pablo empero se diferenciaría de Filón en que atribuye al hombre primogénito celestial un papel escatológico y, en contraposición al Adán terrenal (Gn. 2:7), lo denomina el δεύτερος ἄνθρωπος (= segundo hombre). Lo que también diferencia a Pablo de Filón es que él aplica el nombre «imagen de Dios» no sólo a Cristo como el πρωτότοκος (= primogénito), sino también al primer Adán (1 Co. 11:7). Y con esto queda desvirtuado en principio la similitud con el esbozo de Filón.

segundo Adán en la nueva creación, que debe existir entre ambos una relación mucho más estrecha y más esencial que la que es obvia a primera vista. Prestando más atención se advierte en la predicación de Pablo una relación altamente orgánica y estructural entre la posición de Cristo en la «historia final» *(Endgeschichte)* y en la «primigenia» *(Urgeschichte)*.[134] Y no sólo debemos ver esta relación en el hecho de que Pablo en Colosenses 1 describe el significado «original» cósmico de Cristo en forma análoga a su significado en la recreación como el segundo Adán. Notemos que, a la inversa, Pablo también puede señalar la exaltación de Cristo como postrer Adán con las palabras del Salmo 8, las que hablan de la posición de gloria del hombre original (1 Co. 15:25; Ef. 1:22). Aquí se manifiestan, pues, una recíproca concordancia y dependencia que imposibilitan excluir la cristología de Colosenses 1:15-18b (menos aun la de 1:15-20) como si fuera un motivo extraño, agregado o no concordante con la concepción paulina de Cristo como el segundo Adán.

Con este doble significado adamita de Cristo (el primogénito de toda la creación y el postrer Adán), no nos encontramos con la unión de dos interpretaciones de Génesis 1-3 divergentes entre sí, sino antes bien la visión de Pablo del significado global de la salvación aparecida con Cristo. Uno se siente llevado a pensar en la descripción de círculos cada vez más amplios en torno a un único centro y punto de partida. Este centro se sitúa en el hecho dominante de la muerte y resurrección de Cristo. Allí sale a luz la nueva creación, Cristo aparece como el primogénito entre los muertos y el iniciador de la nueva humanidad. Desde allí se ilumina todo el significado redentor de la venida y la obra de Cristo, primeramente durante su existencia humana anterior y posterior a su resurrección (carne y espíritu); luego también durante su preexistencia como el Hijo de Dios enviado a cumplir la tarea de segundo hombre; y finalmente en su significación que abarca toda la creación y toda la historia. El objetivo final de la obra redentora de Dios nos lleva nuevamente al comienzo.[135] Lo que se perdió en el primer Adán, lo reconquistó nuevamente el segundo Adán de manera mucho más gloriosa. Pues el segundo Adán es el Hijo de Dios. Y la gloria que se le permitió poseer al primer Adán como imagen de Dios y primogénito de toda creación, era sólo un reflejo de la glo-

---

134 Véase también extensamente N. A. Dahl, «Christ, Creation and the Church», en *The Background of the New Testament*, pp. 432ss.

135 *Cf.* Dahl, *op. cit.*, p. 429: «La idea principal, común a las diferentes formas de combinar las últimas cosas con lo que era en el principio, es la de que el fin traerá la realización final de lo que desde el principio era la voluntad de Dios el Creador, quien es él mismo el alfa y la omega (Is. 44:6; 48:12; Ap. 1:8; 21:6, etc.)».

ria de Cristo al ser en forma de Dios. Así, pues, la exaltación de Cristo como el segundo Adán señala nuevamente al principio de todas las cosas, hace que lo conozcamos desde el principio como aquel que era en un sentido mucho más glorioso que el primer Adán: la imagen de Dios y el primogénito de toda la creación. Quedan así al descubierto las estructuras básicas de la predicación escatológica de Pablo acerca de Cristo. La nueva creación que irrumpió con la resurrección de Cristo pasa a ocupar el lugar de la primera creación, representada en Adán. Sin embargo, como segundo hombre Cristo es mucho más glorioso que el primero, en virtud tanto de su origen como de su destino. Describiendo esta superioridad del segundo hombre con categorías derivadas del significado del primero, Pablo llega a la explicación plena de la salvación aparecida con Cristo. En este sentido Colosenses 1:15-20 podría considerarse la piedra fundamental de la cristología paulina; pero hay que añadir de inmediato que lo que motivó al apóstol a elaborar esta confesión no fue una especulación teológica, sino el cuidado pastoral de la iglesia y el rechazo de lo que se alegaba contra el significado global de la salvación traída por Cristo.

Lo que se expresa en Colosenses 1:15ss. se identifica con lo que Pablo dice en el contexto de la oración de Efesios 3:15: «la anchura, la longitud, la profundidad y la altura», y con lo que dice en Colosenses 2:2, 3, también en relación con una penetrante exhortación: «las riquezas de pleno entendimiento, a fin de conocer el misterio de Dios el Padre, y de Cristo, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento».

14. Cristo, el κύριος (= Señor) exaltado que vendrá

Después de todo lo que se ha dicho en los párrafos anteriores acerca del carácter histórico-redentor de la predicación paulina acerca de Cristo, resta aún considerar finalmente desde el mismo ángulo otra importante faceta. Hay que considerar lo que viene después de la resurrección de Cristo, esto es, su ascensión a los cielos, su sentarse a la diestra de Dios y su futura *parusía* (παρουσία = venida, arribo, presencia)

Como ya vimos en la introducción a este libro,[136] algunos han sostenido poder comprobar que Pablo hizo una transición desde la cristología escatológica del Hijo del Hombre que tenía la iglesia primitiva a una vivencia mística o cúltica de Cristo, orientada a la piedad griega o helénica. Para esto se basan especialmente en las

136 Véase la sección 4.

declaraciones que hace el apóstol acerca de Cristo como el *kurios* (κύριος) exaltado en los cielos. Porque el centro de gravedad de la cristología de Pablo, se dice, ya no estaría en la expectativa de la venida del Hijo del Hombre o Mesías, sino en la comunión con el *kurios* pneumático.[137]

Es indudablemente cierto que la ascensión de Cristo a los cielos y la comunión mantenida desde allí entre el *kurios* exaltado y su iglesia por medio del Espíritu Santo, ocupan un lugar muy importante en la predicación de Pablo. Consideraremos esto posteriormente de manera más extensa.[138] Hasta puede decirse que la impresionante riqueza de la salvación que ya se ha revelado en Cristo y ha alcanzado una culminación con su exaltación, parece a veces relegar a segundo plano la concepción de su carácter provisional y poner en el centro la apropiación espiritual de los dones de Cristo. Además, es el Espíritu Santo en particular el que sale a primer plano como aquel en quien la iglesia participa en la gloria de su Señor exaltado, verdaderamente como el que ahora representa la presencia de Cristo mismo en la iglesia. Aquí se han de mencionar particularmente las expresiones que colocan a Cristo y al Espíritu en cierta relación de recíproca identidad:

> «Porque el Señor es el Espíritu» (2 Co. 3:17).
>
> «...hay diversidad de dones, pero el Espíritu es el mismo; y hay diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo» (1 Co. 12:4, 5).
>
> «Un cuerpo, y un Espíritu... un Señor, una fe...» (Ef. 4:4, 5).

En estos pasajes, y a ellos se pueden agregar otros,[139] se manifiesta claramente cómo el Espíritu es el medio por el cual Cristo mantiene comunión con la iglesia, y que únicamente por el Espíritu ella participa de los dones de su Señor (*cf.*, por ejemplo, 1 Co. 12:3; Ro. 8:9; Ef. 3:16). No es ningún milagro, pues, que el apóstol señale una y otra vez al Espíritu como aquel por quien y en cuya comunión la iglesia debe vivir, especialmente en la dispensación que comenzó con la resurrección y la ascensión de Cristo (Gá. 5:16, 25; Ro. 8:4, 13ss.).

Sin embargo, sería un tremendo error aceptar que debe apartarse lo «pneumático» del carácter histórico-redentor y escatoló-

---

137 En cuanto a la problemática relativa a este título, planteada especialmente por Bousset, además de los estudios de cristología como los de Sevenster y Cullmann, véase mi *Paul and Jesus*, pp. 80ss.; y E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus seinen Nachfolgern*, 1955, pp. 93ss.; (*cf. Lordship and Discipleship*, pp. 57ss.).

138 Véase las secciones 38, 61ss.

139 *Cf.* también N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, 1957, pp. 3ss.

gico de la predicación de Pablo. Igualmente errado sería afirmar que la significación característica de Cristo es la del *Kurios* presente en el culto.[140] Debemos recordar aquí lo que ya se dijo en la sección 11, a saber, que para Pablo y toda la iglesia primitiva el Espíritu Santo es el don escatológico por excelencia, la revelación del gran tiempo de salvación, en concordancia con la profecía veterotestamentaria. Para la iglesia éste es, indudablemente, un infinito manantial de poder para el presente, y Pablo no deja de señalárselo una y otra vez. Pero al mismo tiempo siempre acentúa el hecho de que esta dispensación del Espíritu es transitoria. Hasta puede decirse que Pablo enfatiza más que cualquier otro su carácter provisional. Éste es pues el significado de su expresión tan característica de que el Espíritu es «las primicias» (Ro. 8:23), «la garantía» de lo que Dios nos dará (2 Co. 1:22; 5:5). El Espíritu es la «garantía de nuestra herencia» (Ef. 1:14), y con él los creyentes son sellados para el día de la salvación final (2 Co. 1:22; Ef. 1:13; 4:30), despertando y manteniendo vivo en ellos el anhelo de la fe, la esperanza de la plena revelación como hijos de Dios (Ro. 8:16, 23, 26). Las expresiones de Pablo acerca del Cristo exaltado no registran ninguna evidencia de que, bajo la influencia de la iglesia helénica, hubieran perdido su base de sustentación escatológica e histórica. No hay evidencia de que el *post* histórico-redentor se haya tornado en *trans* pneumático. Esto no solo dividiría en dos la estructura total de la predicación de la salvación de Pablo, sino que también entraría en conflicto con sus propias expresiones sobre el Espíritu mismo, expresiones que manifiestan claramente que su predicación del Espíritu está gobernada por la expectativa de Cristo como el Señor que ha de venir.[141]

Cristo y el Espíritu

Desde este ángulo debemos también acercarnos a la estrecha relación que Pablo establece entre Cristo y el Espíritu Santo. El Espíritu puede ser identificado de muchas maneras con Cristo, pues la obra del Espíritu se revela en el advenimiento y obra de Cristo, cumpliendo e impulsando hacia la consumación. Con este sentido hemos citado ya muchas veces la expresión de 1 Corintios 15:45 donde Cristo, el iniciador de la nueva humanidad, es llamado «Espíritu vivificador» (πνεῦμα ζῳοποιοῦν). Y esta relación es no menos manifiesta en las conocidas palabras de 2 Corintios 3:17:

---

140 Así también Bultmann, *History and Eschatology*, p.52.

141 *Cf.* también Hamilton, *op. cit.*, p. 17ss.; H. Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit*, 1964, pp. 104ss.

«El Señor es el Espíritu» (ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν). No nos encontramos acá ante una definición del ser de Cristo como el *Kurios* exaltado, como si la persona de Cristo se identificara totalmente con el Espíritu, o aun se disolviera completamente en él.[142] Más bien en 2 Corintios 3:17 Pablo resume un argumento en el que predomina el contraste histórico-redentor.[143] Ante la dispensación de la muerte y de la letra del antiguo pacto, coloca la dispensación de la justicia y la libertad otorgada por el Espíritu. Así es como puede llamar ahora al Señor el Espíritu, pues en el Señor se consuma la obra vivificante y liberadora del Espíritu, se cumple el nuevo pacto y se concreta la nueva creación. Por profundo que sea el misterio de esta relación entre Cristo y el Espíritu, tan pronto como tratemos de explicarlo con categorías ontológicas, hay que recordar que es innegable que en la predicación de Pablo los significados de Cristo y del Espíritu se determinan recíprocamente en un sentido histórico-redentor.[144] Así como Cristo solo puede ser conocido en el poder presente y futuro de su obra de salvación, partiendo de la renovación y consumación de la obra del Espíritu de Dios, así, por otro lado, la promesa del Espíritu y de su poder vivificador se cumple, se realiza y recibe su perspectiva únicamente en la persona de Cristo como el Señor que es exaltado y viene. El significado específico de esta estrecha relación entre Cristo y el Espíritu solo puede ser entendido sólo en el marco de la estructura básica histórico-redentora del evangelio de Pablo.

Cristo y la creación

Por lo demás el significado de la predicación de Cristo no es descrito solamente con categorías pneumáticas, ni es considerado sólo desde el punto de vista de su relación con la iglesia. No es menos llamativa la posición central de Cristo con respecto a todo lo creado. Pablo hace uso de imágenes y conceptos del mismo arsenal del que también otros escritores del Nuevo Testamento se sirven parcialmente. Esto vale ya con referencia al vocablo «exaltó» (Fil. 2:9, que en otros pasajes es empleado en relación con el Hijo

---

142 Sobre estas interpretaciones, véase también Hermann, *Kyrios und Pneuma*, p. 123.

143 Sobre el razonamiento seguido en 2 Co. 3, véase la sección 38.

144 Ingo Hermann expone acertadamente que uno no debe usar la doctrina de la Trinidad como punto de partida para explicar «la comprensión paulina de la relación del Espíritu con el Kurios» tal como culmina en la expresión identificativa de 2 Co. 3 17. *Kyrios und Pneuma*, p. 123; *cf.* también Hamilton, *op. cit.*, p. 3. Pero Hermann no tiene mucha base cuando intenta demostrar (a diferencia de Hamilton) que al Espíritu no se le puede atribuir una existencia personal distinta, diferenciada de la de Cristo, en el sentido de la doctrina de la Trinidad.

del Hombre; Jn. 3:14; 8:28; 12:34; *cf.* v. 32), y también en cuanto a «estar sentado a la diestra de Dios» (Ro. 8:34; Ef. 1:20; Col. 3:1; *cf.* Hch. 2:33; 5:31; 7:55ss; Heb. 1:3; 8:1; 12:2; 10:12; 1 P. 3:22). Esta expresión se derivada del Salmo 110:1, y caracteriza al *Kurios* exaltado como el Rey mesiánico. También hallamos que Pablo expresa esta exaltación de Cristo con términos del Salmo 8:6 (1 Co. 15:27; Ef. 1:22; *cf.* Heb. 2:6-8). Por lo tanto Cristo es aquí el Hombre[145] a quien Dios ha sujetado todas las cosas (*cf.* Fil. 3:21).

En la predicación de Pablo toda esta posición de autoridad está especialmente relacionada con los poderes cósmicos espirituales (1 Co. 15:24; Ro. 8:38ss.; *cf.* v. 34; Ef. 1:21ss.; Fil. 2:9; Col. 1:20; 2:10, 15; *cf.* también Ef. 4:8ss.). Pablo describe esta autoridad como llegando a su plenitud con la *parusía* (1 Co. 15:25ss.), otras veces como ya iniciada con la exaltación de Cristo a la diestra de Dios (Ef. 1:21ss.; Fil. 2:9; Col. 1:20; 2:10, 15; *cf.* Ro. 8:39). Especialmente en Colosenses, la analogía con la gloria original de Cristo juega un papel importante (*cf.* también Ef. 1:10),[146] así como el significado de Cristo como el segundo Adán determina en otros pasajes la forma de la esperanza futura de Pablo (1 Co. 15:27ss.; *cf.* v. 22). En Efesios 1:22, aparte de la expresión derivada del Salmo 8, también aparece el título «cabeza sobre todas las cosas». Aquí las ideas tienen distintos orígenes, se mezclan entre sí, y no se puede hablar de una terminología sistemática. Sin embargo, en todo —especialmente en Efesios y Colosenses, pero también, por ejemplo, en el conocido «himno» cristológico de 1 Ti. 3:16— se manifiesta cuán importante es el significado cósmico de la exaltación de Cristo en la totalidad del pensamiento de Pablo, todo según la estructura escatológica básica de su predicación.

Bultmann ha afirmado, en su obra *History and Eschatology*, que la imagen que Pablo tiene de la historia y de la escatología debe ser interpretada en su totalidad partiendo de su antropología. El resultado sería que la historia y la consumación del mundo desaparecen de su vista, pasando a ocupar ese lugar «la historicidad del hombre», si bien conservando las imágenes tradicionales.[147] Es nuestra convicción que de esta manera se invierten las estructuras esenciales y básicas de la predicación de Pablo. Por más atención que el apóstol dedique en su predicación al significado que tiene la actividad divina de Cristo para la existencia humana (como veremos más adelante) su punto de vista determinante, aun para su esperanza futura, es empero distinto. Lo que

---

145 *Cf.* sección 13.

146 *Cf.* sección 13.

147 Sección 8.

determina toda su perspectiva es el significado *teocéntrico* de la obra redentora divina manifestada en Cristo y que llegará a su cumplimiento con Cristo.[148] Toda la exaltación de Cristo en el presente y en el futuro tiende a que Dios sea todo en todos (1 Co. 15:28), y que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, y en la tierra, y debajo de la tierra, y toda lengua confiese que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre (Fil. 2:10, 11; *cf.* Ro. 14:11).

Este punto de vista teocéntrico es también inherente al significado global de Cristo para el futuro de la creación y de la humanidad. Agradó al Padre que en *él* —el principio, el primogénito entre los muertos— habitase toda plenitud, para reconciliar consigo todas las cosas por medio de él (Col. 1:20). En él, como el segundo Adán, la nueva humanidad se levantará, se manifestará y será justificada (1 Co. 15:22; Ro. 5:19, 21; Col. 3:4). Deberemos profundizar más el estudio de las diversas facetas de la expectativa de Pablo acerca del futuro, en especial tal como se manifiestan expresamente en 1 Tesalonicenses 4:13-18, 2 Tesalonicenses 2:1-12; 1 Corintios 15.[149] Pero la imprescindible conclusión de toda su predicación es esta esperanza futura cuyo centro es Cristo; ella está en la más estrecha relación con el centro de su *kerugma* y no es una adición a una cristología espiritualista o existencialista. La revelación del misterio, el epítome y el esquema básico de toda la predicación paulina de Cristo no se cumplirá antes de que él se haya manifestado en gloria con todos los suyos (Col. 3:4), antes de que el último misterio haya sido revelado (1 Co. 15:51; Ro. 11:25), y antes de que la creación que ahora gime y está en dolores de parto haya sido liberada de la esclavitud de la corrupción y llevada a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. El Espíritu mismo intercede y gime, y ayuda a la iglesia en su debilidad (Ro. 8:21ss.), para que se revele ese gran día.

---

148 Véase también W. Schrage, «Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptik». *ZTK*, 1964, p. 127ss.: «Él [Pablo] no pensaba sólo en categorías antropológicas, sino en dimensiones que se superponen sobre la existencia humana... Así como corrige la apocalíptica sobre la base de su cristología, así también sobre la base de la apocalíptica corrige una soteriología orientada sólo al individuo y a la salvación individual, en realidad, puramente antropológica (*cf.* Ro. 8:18ss.). Lo que está en juego para Pablo es esencialmente el dominio escatológico de Dios sobre todo el mundo... Este dominio de Dios sobre todo el mundo es más que la nueva existencia y esperanza del individuo. Si bien es cierto que Pablo habla de que Cristo μετασχηματίσει τὸ σῶμα (= transformará el cuerpo), agrega de inmediato que dicha transformación resulta κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα (= según el poder que lo capacita para someter todas las cosas a sí mismo, Fil. 3:21)».

149 Véase el capítulo XII.

Pecado y redención

III

El pecado como modo de existencia

15. El mundo presente. Eón (αἰών), cosmos (κόσμος)

La comprensión de la doctrina paulina de la salvación exige tener primeramente un mejor discernimiento de la manera en que el ser humano y el mundo han caído en pecado, y tienen necesidad de la redención revelada en Cristo. Un análisis más exhaustivo demuestra que aquí también es de importancia decisiva la estructura fundamental de la predicación de Pablo y que, por tanto, al acercarnos a su doctrina del pecado, no debemos orientarnos en primer término por el punto de vista individualista o personal, sino por el enfoque histórico-redentor y corporativo.

Una obvia indicación de esto es la manera en que Pablo resume una y otra vez el contexto de vida antes y fuera de Cristo, lo mismo que el modo de existencia humano durante ese período. Lo hace especialmente cuando toca el concepto «mundo» (κόσμος) o «este mundo» (ὁ κόσμος οὗτος), e igualmente el concepto sustancialmente concordante de «este [presente] eón» (ὁ αἰών [ἐνεστώς/νῦν] οὗτος). Ambos conceptos —el *kosmos* con un sentido más espacial y *eón* [véase la nota 27 al capítulo II] con un sentido más temporal— juegan en el pensamiento histórico-redentor de Pablo un papel importante, pues señalan a la totalidad de la vida sin Cristo, la vida no redimida, dominada por el pecado. Así ocurre, por ejemplo, cuando en Gálatas 1:4 se dice que Cristo se dio a sí mismo por nuestros pecados para librarnos «del presente eón malo» (ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος). Lo mismo ocurre en Efesios 2:2, donde describe la anterior manera de vivir de la iglesia (el «en otro tiempo»,

ποτέ), para lo cual usa ambos términos para decir que se condujeron «en conformidad al eón de este mundo» (τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου). Con estas expresiones se señala a este eón-mundo como el contexto de vida dominado y determinado por el pecado.

Sin embargo, el apóstol no se detiene en estas descripciones generales, sino que las explica cuando se refiere —en especial en relación a «este mundo» y a «este eón»— a los poderes que gobiernan en este mundo: la maldad, la miseria y la muerte. Lo que en un texto denomina «el presente eón malo» (ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος, Gá. 1:4), en otro lo coloca en contraposición al dominio real de Cristo y lo califica como «el imperio de las tinieblas» (τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους, Col. 1:13). En Efesios 2:2 califica el andar según «el eón de este mundo» como el seguir el rumbo del «gobernante del imperio del aire, el espíritu que ahora ejerce su poder sobre los hijos de desobediencia». Por tanto, el mundo en su unidad y totalidad está bajo el dominio de poderes demoníacos, señalados con palabras como «ángeles», «gobiernos», «poderes» (Ro. 8:38; 1 Co. 15:24; Col. 2:14, etc.), como los «gobernadores mundiales de estas tinieblas» (κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου), como las «fuerzas espirituales de maldad en las regiones celestes» (τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις, Ef. 6:12), de las cuales Satanás es la cabeza (*cf.* Ro. 16:20; 1 Co. 5:5, etc.) en su calidad de «el dios de este eón» (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, 2 Co. 4:4).

No se trata de una concepción dualista de la realidad

No queda duda alguna de que, según Pablo, este sometimiento del mundo a los poderes demoníacos espirituales no se remonta a un dualismo original entre Dios y el mundo, o entre Dios y esos poderes. Pues todo lo que hay en los cielos y en la tierra fue creado en Cristo, y en particular los tronos, dominios, principados y potestades (Col. 1:16). De la misma forma, estos poderes han sido derrotados y reconciliados (pacificados) en Cristo (Col. 2:15; 1:20), pertenecen a la creación de Dios (Ro. 8:39) y aun en su actividad de adversarios de Dios y de opresores de los hombres están sujetos a Dios (2 Co. 12:7). Asimismo, estos poderes no tienen dominio original sobre el mundo, sino que toda la creación que gime ha sido sujeta a vanidad por Dios mismo (Ro. 8:20).

La soberanía de los poderes

No obstante, lo que determina la perspectiva paulina de este mundo es el dominio de estos poderes. Son ellos los que representan la «vanidad» —la carencia de valor y sentido— a la cual está

sujeta toda la creación que gime y anhela ardientemente la salvación (*cf.* Ro. 8:19-23; 8:38, 39). Porque no sólo el pecado pertenece a Satanás, sino también el sufrimiento, la tribulación, la angustia y la adversidad (1 Co. 5:5; 2 Co. 12:7; 1 Ti. 1:20; 1 Ts. 2:18). Así como la muerte es «el postrer enemigo» de Cristo (1 Co. 15:26; que hace uso del pecado como su instrumento, 1 Co. 15:56; *cf.* Ro. 8:38ss.), del mismo modo estas amenazas demoníacas a la existencia humana —tales como la opresión, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro y la espada— son representadas en otro pasaje como poderes personificados que también intentan separar a los creyentes del amor de Cristo (Ro. 8:35).

El mundo

Sin embargo, lo que en particular determina el contenido del concepto «mundo» es el hecho de que ha caído bajo el poder del pecado mismo. Aunque el término *kosmos* (κόσμος) se usa también en un sentido más general[1] —como el mundo creado (Ro. 1:20), como el espacio de la vida humana (Ro. 4:13; 1 Co. 14:10)—, por lo general significa la situación humana o la humanidad misma definida por el pecado. El «mundo» es la raza humana que se ha apartado de Dios, que es rebelde y hostil hacia él (Ro. 3:16, 19; 2 Co. 5:19), es la humanidad depravada en marcha a su enjuiciamiento (Ro. 3:6; 1 Co. 11:32). Como tales, los creyentes son redimidos por Cristo del presente eón malo (Gá. 1:4). El *kosmos* ha sido crucificado para ellos y ellos para el *kosmos* (Gá. 6:14). Son considerados como si no vivieran más en el *kosmos* (Col. 2:20) y no deben conformarse a este eón (Ro. 12:2). Por éstas y otras muchas expresiones es evidente hasta qué grado el «mundo» es, según el pensamiento de Pablo, como un contexto de vida autónomo en oposición a Dios y a su reino. Por tanto, se puede personificar al *kosmos* y hacerlo sujeto singular del pecado y de la corrupción humanos. Esto se ve en afirmaciones en las que se dice que el mundo no reconoce a Dios (1 Co. 1:21), que le resiste con su sabiduría, que en su tristeza se encuentra sin esperanza (2 Co. 7:10). Hasta se habla del «*pneuma* del mundo» (τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου = espíritu del mundo) como un poder que determina todo el pensamiento y la actividad de los seres humano, y que se opone al Espíritu de Dios (1 Co. 2:12).

---

1 Sobre lo que sigue, véase el meticuloso análisis que Bultmann hace de este concepto, *Theology*, I, p. 254Ss.; además también Sasse, *TDNT*, III, p. 892Ss., y W. Gutbrod, *Die Paulinisce Anthropologie*, 1934, pp. 140Ss.

Es esta definición de la palabra κόσμος la que en principio determina toda la concepción de Pablo del ser humano que está sin Cristo. Es cierto que en Romanos 11:12, 15 se hace una distinción entre Israel y el mundo,[2] pero cuando en Romanos 3:19 se dice que «todo el mundo» merece la condenación divina, se incluye enfáticamente aquí a todos los hombres sin distinción, tanto judíos como gentiles. Pertenecer al mundo significa ser pecador, participar del pecado y de su juicio (1 Co. 11:32). Para Pablo, pues, el pecado no es en primer lugar un acto o condición individual que ha de ser considerado por sí mismo, sino más bien un modo de existencia supraindividual del cual participamos por el mero hecho de compartir el contexto de vida humano[3] y del cual sólo podemos ser redimidos por nuestra incorporación en el nuevo contexto de vida revelado en Cristo (Col. 2:13).

16. La universalidad del pecado. La carne, Adán

La universalidad del pecado humano surge automáticamente de esta concepción que identifica el pecado con el estar en el mundo. En las epístolas de Pablo esta noción fundamental acerca de la naturaleza humana se expresa de muchas maneras: en forma directa y expresa, en forma indirecta e implícita. En forma directa se expresa en pasajes como Romanos 1:18-3:20, donde se demuestra que fuera de Cristo no hay salvación. A este fin quedan en calidad de reos tanto judíos como gentiles (Ro. 3:9). «Porque no hay diferencia, por cuanto todos pecaron, y están destituidos de la gloria de Dios» (Ro. 3:23). Como prueba de la universalidad del pecado Pablo recurre tanto a la experiencia del paganismo corrupto (Ro. 1:18ss.), como al consentimiento del judaísmo al que él acusa (Ro. 2:1, 21-24). Pablo concluye su impresionante acusación con una extensa apelación a las Escrituras: «No hay justo, ni aun uno; no hay quien entienda, no hay quien busque a Dios. Todos se apartaron, a una se hicieron inútiles...» (3:10-20; *cf.* 2:24).

Aquí no se da mayor explicación de esta universalidad del pecado. Sólo se manifiesta incidentalmente que la idea dominante es el poder absoluto del pecado, y no los pecados que los hombres cometen por separado (Ro. 3:9;[4] *cf.* también Gá. 3:22). Pero en esta

---

2 Según el uso idiomático judío. *Cf.* Strack-Billerbeck, *op. cit.*, II, p. 191, *cf.* también Lc. 12:30.

3 Véase también el artículo ἁμαρτάνω (= pecar) por Grundmann, *TDNT*, I, p. 308ss.

4 La expresión griega dice πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι (= todos están bajo pecado). Gá. 3:22 incluso usa el neutro τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν (= todo bajo pecado).

perícopa Pablo no profundiza la naturaleza y el origen de esta solidaridad en el pecado.

La carne

No menos característico de esta concepción del pecado como modo universal de la existencia humana es el llamativo uso de la calificación «carne» (σάρξ) muy típica de Pablo. Para él, «carne» significa, por un lado, lo que es humano en su debilidad, dependencia de Dios y perecedero. Por otro lado, «carne» es la descripción muy concreta y específica del hombre en su pecado, quedando así expresada la coincidencia entre ser hombre y ser pecador.

Sería considerablemente difícil y, para nuestros fines, innecesario tratar exhaustivamente este complicado uso. Con todo, debemos arrojar alguna luz sobre este doble uso —el ser humano como ser físico transitorio, y el ser humano como pecador— del vocablo «carne».[5]

El primer significado apunta al ser humano en su condición de ser efímero y débil. La base para este uso radica en el hecho de que «carne» (σάρξ), lo mismo que «cuerpo» (σῶμα)[6] pueden significar la concreta corporalidad material del hombre. A esto se refiere Pablo cuando habla de «la circuncisión en la carne» (ἐν σαρκί, en el sentido externo y físico del vocablo, p. ej. Ro. 2:28ss.) o de estar presente o ausente «en la carne» (σαρκί, Col. 2:5). Al igual que el vocablo «cuerpo», también «carne» puede señalar al hombre total en su existencia corporal (*cf.*, por ejemplo, 2 Co. 4:10, 11 donde «cuerpo» y «carne» son sinónimos; *cf.* también Gá. 4:13; 2 Co. 12:7). Sin embargo, Pablo le da a este primer significado de la palabra «carne» un sentido mucho más inclusivo. Al igual que las expresiones veterotestamentarias, para Pablo «carne» (*cf.* p. ej., Is. 31:3; Jer. 32:27; Job 10:4) y «carne y sangre», denotan especialmente lo humano como tal, tomado por sí mismo, a diferencia de lo divino y en contraste con ello. Se señala aquí sólo la limitación y la debilidad humana, y no la pecaminosidad humana *per se* (= por sí misma). Éste es el sentido cuando Pablo dice «que no consultó con carne y sangre» (Gá. 1:16), que «la carne y la sangre no pueden heredar el reino de los cielos» (1 Co. 15:50), que «nuestra lucha no es contra carne y sangre» (Ef. 6:12) o que «ninguna carne se jacte delante de Dios» (1 Co. 1:29). Respecto a este significado de «carne», se puede concluir con Gutbrod: «Por tanto, el ser humano completo es «carne» (σάρξ), es decir, absolutamente distinto de Dios, sin que tenga en sí nada divino, lo que empero no significa todavía que sea malo, sino simplemente que es hombre, que es criatura y no es Dios, quien lo creó».[7]

---

5 *Cf.* estudios como los de C. H. Lindijer, *Het begrip sarx bij Paulus*, 1952, y los mencionados allí (como los de De Witt Burton, Schauf, Käsemann, Davies y otros). Véase también Bultmann, *Theology*, I, pp. 232ss.; W. Gutbrod, *Die Paulinische Anthropologie*, 1934, pp. 40ss., 92ss., 145ss.; J. A. T. Robinson, *The Body*, 1952, pp. 18ss.; E. Schweizer, *TDNT*, VII, pp. 125ss.

6 Sobre el «cuerpo» véase, además, la sección 19.

7 Gutbrod, *Die Paulinische Anthropologie*, p. 99.

Ahora pasemos al segundo uso. Es notable y muy característico[8] de Pablo que el término «carne» también pueda señalar al hombre en su pecado y corrupción. Basta comparar algunas de sus expresiones más características:

> «Porque cuando estábamos en la carne (ἐν τῇ σαρκί), las pasiones pecaminosas... operaban eficazmente en nuestros miembros...» (Ro. 7:5).
>
> «...soy carnal (σάρκινος), vendido al poder del pecado...» (Ro. 7:14).
>
> «Porque la disposición de la carne (τῆς σαρκός) es muerte...; por cuanto la disposición de la carne (τῆς σαρκός) es enemistad contra Dios; porque no se sujeta a la ley de Dios, ni tampoco puede; y los que están en la carne (ἐν σαρκί) no pueden agradar a Dios» (Ro. 8:6ss.).
>
> «Es notorio lo que son las obras de la carne (τῆς σαρκός): adulterio, fornicación, etc. (Gá. 5:19).
>
> «Porque el que siembra sobre en el terreno de su carne (εἰς τὴν σάρκα), de la carne (ἐκ τῆς σαρκός) segará corrupción» (Gá. 6:8).
>
> «...en medio de quienes también nosotros todos vivimos en otro tiempo en los deseos de nuestra carne (τῆς σαρκός), haciendo la voluntad de la carne (τῆς σαρκός)... y éramos por naturaleza hijos de ira...» (Ef. 2:3).

A pesar de las diferencias en su formulación, en todas estas expresiones es evidente que carne y pecado se identifican: estar «en la carne», «ser carnal», etc. significa pecar, estar bajo el dominio del pecado. Uno de los antecedentes más característicos e incisivos de la antropología paulina es esta relación de identidad entre el pecado y la carne. Lo que importa aquí es que hallamos nuevamente una indicación de la *universalidad* del pecado, dado que «carne» puntualiza, por un lado, todo lo que es el ser humano y, por otro, describe lo pecaminoso en el hombre.

La perícopa de Romanos 5:12-21 —que ya hemos citado más de una vez y que trata del paralelo entre Adán y Cristo— es de espe-

---

8 *Cf.*, p. ej., Lindijer, que efectúa un estudio comparativo del uso griego, judío y paulino de «carne», llegando a la conclusión de que el uso de Pablo no se puede explicar partiendo del uso idiomático judío o griego, si bien se encuentra más cerca del uso judío que del griego (*Het begrip sarx bij Paulus*, p. 196ss). La diferencia entre el uso judío y el paulino está precisamente en la identificación parcial de Pablo del pecado con la «carne» (*op. cit.*, pp. 216, 217). Para una comparación con el concepto de «carne» de la literatura Qumrán, véase el ensayo de K. G. Kuhn, «[*Peirasmos-hamartia-sarx*] im Neuen Testament und die damit zusammenhängenden Vorstellungen», *ZTK*, 1952, pp. 200-220; H. Huppenbauer, «Fleisch in den Texten von Qumran», *TZ*, 1957, pp. 298ss.; J. P. Hyatt, «The view of Man in the Qumran 'Hodayot'», *NTS*, 1955/1956, pp. 276ss.

cial importancia para comprender mejor esta universalidad del pecado como modo de existencia humana en este mundo. Por cierto, no sería correcto afirmar que este pasaje tiene el propósito que explica la universalidad del pecado o la manera en que se propagó. Pero arroja mayor luz sobre la naturaleza de la solidaridad en el pecado tal como el apóstol la concibe. Porque la intención de Romanos 5:12-21 es señalar que la relación existente entre la justicia de Cristo y la vida de los suyos tiene su tipo o prefiguración en la relación existente entre el pecado de Adán y la muerte de sus descendientes.[9]

Romanos 5:12

Con el fin de aclarar esto a sus lectores, Pablo hace la declaración de Romanos 5:12, una declaración de suma importancia para toda la estructura de su doctrina del pecado y de la salvación:

> «Por tanto, así como el pecado entró en el mundo por medio de un hombre, y por medio del pecado la muerte, y de esta forma la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron...» (Ro. 5:12).

En nuestra opinión,[10] si se toma en consideración todo el contexto de Romanos 5, no hay duda en cuanto a la intención de esta declaración tan discutida. El punto es que un hombre le abrió al pecado la puerta de este mundo, y así el pecado entró al mundo. Al pecado se le representa aquí como un poder personificado (*cf.*, por ejemplo, v. 21). Con y por medio del pecado entró la muerte, como su inseparable compañera. El apóstol continúa entonces: «y de esta forma [καὶ οὕτως, sea, a través del camino abierto por un hombre], la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron». Las últimas palabras explican cómo la muerte pudo

---

9 En cuanto a las diferentes opiniones que el judaísmo tenía acerca de las consecuencias del pecado de Adán para sus descendientes, véase Strack-Billerbeck, *op. cit.*, III, p. 277.; E. Brandenburger, *Adam und Christus, Exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu Römer 5, 12-21 (1 Kor. 15)*, 1962. En general los rabinos aceptaban que la muerte había venido sobre toda la humanidad en virtud del pecado de Adán. Hasta donde la universalidad del pecado concierne, encontramos que muchos de ellos pensaban que Dios creó a todos los hombres con una inclinación al mal (= יֵצֶר הָרַע), pero que el hombre podía vencerla cumpliendo la ley. Sin embargo, de la literatura rabínica no se puede derivar la concepción corporativa de «todos-en-uno», tan característica de Pablo. Brandenburger opina que las ideas básicas del paralelismo entre Adán y Cristo de 1 Co. 15 y Ro. 5 se hacen transparentes a la luz del trasfondo de «las especulaciones gnósticas [cristianas] acerca del *antropos*-Adán»» (*Adam und Christus*, p. 157). A pesar de las reconocidas diferencias materiales (que Brandenburger también reconoce), aquí emerge nuevamente toda la problemática de la relación histórica entre Pablo y la *gnosis* de estos escritos tardíos.

10 Sobre lo siguiente, véase extensamente mi *Rom.*, pp. 111ss.; y también H. Casanova, *Los pastores y el rebaño*, pp. 79ss.

pasar, y de hecho, pasó, por un solo hombre a todos los hombres. Esto tuvo lugar «por cuanto todos pecaron» (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον), es decir, ocurrió a causa de su íntima unión con ese único hombre. Por consiguiente, el pecado de Adán fue el pecado de todos, y en este sentido se puede decir que «todos pecaron». Como ya hemos visto,[11] la idea dominante de este pasaje es la unión de todos con uno y en uno. Pablo señala con ella el significado característico de Adán con respecto al que había de venir.

Muchos quieren considerar las palabras «por cuanto todos pecaron» como refiriéndose a los pecados personales de todos, a los pecados que vinieron después.[12] Sin embargo, esto es imposible, y por más de una razón. Primeramente, incluso las palabras «y de esta forma la muerte pasó a todos los hombres» (καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν) apuntan a la entrada del pecado y de la muerte al mundo a través de un solo hombre. Pero si las últimas palabras del versículo 12 se entendieran como refiriéndose a los pecados personales de todos, entonces la entrada de la muerte estaría basada en el pecado personal de todos, lo cual haría que el «y de esta forma» (καὶ οὕτως) perdiera su referencia exclusiva[13] a lo que precede. De las siguientes consideraciones se desprende que ésta no puede ser la intención del texto:

(a) Pablo usa la argumentación de los versículos 13 y 14, para recurrir al período previo a la entrega de la ley, pues la muerte de los hombres que vivían en ese período no se puede explicar en razón de su «propio» pecado personal, sino que debe haber sido causada por el pecado de Adán. Por cierto que en aquel entonces también había pecado —«Pues antes de la ley, había pecado en el mundo» (v. 13)—, pero todavía no se podía aplicar el castigo exigido por la ley (la muerte), porque «donde no hay ley, tampoco hay transgresión» (4:15) y «donde no hay ley no se inculpa de pecado» (5:13). No obstante, también en ese período —desde Adán hasta Moisés— reinó la muerte sobre los que no habían transgredido en la misma forma en que lo hizo Adán. En otras palabras, la gente de ese período no fue confrontada con el mandamiento divino y con su castigo, como lo fue Adán. Es obvio, entonces, de que la causa

---

11 *Cf.* anteriormente la sección 10.

12 Sobre las últimas publicaciones, véase, p. ej., Bultmann, «Adam and Christ in Romans 5», en *The Old and New Man*, p. 62; E. Brandenburger, *Adam und Christus*, 1962, p. 175; E. Jüngel, «Das Gesetz zwischen Adam und Christus», *ZTK*, 1963, pp. 42-74.

13 Brandenburger reconoce esto también. Expresa que en el v. 12b. («todos pecaron») Pablo «hace valer una salvedad, y así corrige el fatalismo de la representación precedente» (*op. cit.*, p. 176); y agrega que «debido a esta discrepancia material, se desploman de inmediato las implicaciones de la idea de una analogía entre Adán y Cristo». Con una exégesis semejante, ¡Claro que sí!

de su muerte no fue su pecado personal sino el pecado de Adán y la participación de todos en dicho pecado. Por lo tanto, las palabras finales del versículo 12 sólo se pueden entender en sentido corporativo.[14]

(b) Lo que viene después también deja muy claro que el pecado de todos (v. 12) no tiene que ver con los pecados personales de los descendientes de Adán, sino con la primera, única y determinada transgresión del primer Adán. En virtud de su relación con Adán, el pecado de él fue el pecado de todos. Pablo habla una y otra vez de una transgresión o de la transgresión de aquel uno que motivó la muerte de todos:

> «...porque si por la transgresión de uno sólo murieron muchos... » (v. 15)
>
> «...porque el juicio para condenación vino de una sola [transgresión]» (v. 16)
>
> «...pues si por la transgresión de uno sólo reinó la muerte...» (v. 17)
>
> «...como por la transgresión de uno vino la condenación a todos los hombres» (v. 18).

Por cierto, algunos quieren combinar este énfasis sobre el pecado del uno con los pecados personales de los muchos. Afirman que la conexión se logra considerando los pecados personales como una consecuencia del primer pecado.[15] Es evidente,

---

14 Bultmann cree que v. 12b apunta a pecados personales; así que no extraña que denomine los vv. 13 y 14 como «totalmente incomprensibles», (*Theology*, I, p. 252). Desde su punto de vista es incomprensible cómo Pablo puede decir: «donde no hay ley, no se inculpa de pecado» mientras que al mismo tiempo afirma que «la muerte pasó a todos los hombres» (*Adam und Christus*, p. 154). Como Bultmann no toma en cuenta de ninguna manera la imputación del pecado a Adán y el hecho de que todos pecaron en él, para Bultmann los vv. 13 y 14 son totalmente oscuros. Sin embargo, otros han querido hacer reconciliar los vv. 13 y 14 con la concepción «personal» de pecado del v. 12b. Así, p. ej., Brandenburger, en un estudio muy elaborado y complicado (*op. cit.*, pp. 180-205) ha tratado de interpretar el sentido de los vv. 13 y 14 más o menos de la siguiente manera: Pablo responde aquí a una posible objeción de parte de los judíos. La objeción es que el juicio emitido en el v. 12 —que todos han pecado y por lo tanto merecen la muerte— no puede aplicarse sin más a los que vivieron entre Adán y Moisés, antes de la proclamación de la ley. Se supone que, en los vv. 13 y 14, Pablo sostendría que éste es *realmente el caso y que su juicio* del v. 12b vale también para estas personas (*cf.* pp. 201ss.). Pero ocurre que el razonamiento de los vv. 13 y 14 no da ocasión a pensar que Pablo está introduciendo un paréntesis para refutar una posible objeción judía. Además, su refutación sería poco convincente dado que consiste sólo en afirmaciones de una opinión propia y no de una demostración de que dicha opinión es correcta. Véase también Jüngel, *op. cit.*, pp. 53ss., cuya interpretación del v. 13 es un poco más satisfactoria.

15 Así, p. ej., también H. Bavinck, *Geref. Dogmatiek*, III, 1929, pp. 60ss., quien opina que la idea implícita en el v. 12b no es que todos han pecado en Adán, sino que se habla de los pecados personales de los seres humanos que cometen como hijos de Adán. Se supone que los vv. 13 y 14 también deberían interpretarse de este modo. La idea sería que si bien los hombres que vivieron entre Adán y Moisés no pecaron como Adán por no haber ley,

sin embargo, que en todos estos enunciados (vv. 15, 16, 17, 18) Pablo no busca establecer la relación que existe entre el pecado de Adán y la pecaminosidad generalizada de sus descendientes, sino que se refiere a la sentencia (de muerte) que el pecado de Adán trajo sobre todos los hombres por estar incluidos en el pecado y la muerte de aquel uno (*cf.* 1 Co. 15:21, 22).[16] Con su pecado Adán trajo la condenación de todos, y así se convirtió en figura o tipo (Ro. 5:14) del que había de venir, tal como surge de los paralelos citados anteriormente.

Lo mismo afirma el resumen de los versículos 18 y 19, donde se retoma y completa el paralelismo interrumpido en el versículo 12 (διὰ τοῦτο ὥσπερ =por tanto, así como). El texto dice: «De manera que, como por medio de una sola transgresión vino la condenación a todos los hombres, de la misma manera por medio de un solo acto de justicia vino a todos los hombres la justificación de vida. Porque así como por la desobediencia de un hombre los muchos fueron tenidos por pecadores, así también por la obediencia de uno, los muchos serán tenidos por justos».

La expresión «los muchos fueron tenidos por pecadores» (ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί) es de especial importancia en relación con lo que venimos diciendo. Algunas veces se traduce «llegaron a ser pecadores». Lo que aquí se objeta no es tanto que el verbo empleado no pueda ser traducido «llegaron a ser» —aunque no es usual que la llamativa expresión empleada aquí tenga el sentido de «llegar a ser» y, por tanto, realmente apunta en otra dirección[17]—, sino que dicha traducción sugiere automáticamente una condición moral y personal, sugiere el carácter pecaminoso de los muchos.

---

sin embargo murieron y, por tanto, eran pecadores «no porque cada uno de ellos haya transgredido como Adán un mandamiento positivo, haciéndose así pecadores, sino porque a través del pecado de Adán el pecado vino al mundo y reinó sobre todos» (*loc. cit.*). No obstante, esta exégesis es insostenible, pues en los vv. 13 y 14 Pablo intenta precisamente decir que mientras sólo se tengan en consideración los pecados personales de aquellos que vivieron antes de la ley, su muerte como castigo por el pecado no se explica lo suficiente. Su muerte no se explica por el mero hecho de que ya en aquel período ellos pecaban por ser hijos de Adán. El asunto se aclara sólo cuando se considera su participación en aquel solo pecado de Adán.

16 *Cf.* también Greijdanus, *Rom.* I, pp. 278ss., quien escribe que ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (= por cuento todos pecaron, v. 12) no tiene la intención de corroborar que todos los seres humanos son pecadores. Lo que se discute en Ro. 5:12 no es el pecado original como corrupción interior heredada, sino la imputación del pecado de Adán en la muerte del ser humano (1 Co. 15:21).

17 El verbo usado es κατεστάθησαν (= fueron constituidos) de καθίστημι, «considerar como, contar como». En la LXX, véase, p. ej., Dt. 25:6, que dice καὶ ἔσται τὸ παιδίον ὃ ἐὰν τέκῃ κατασταθήσεται ἐκ τοῦ ὀνόματος τοῦ τετελευτηκότος (= y será que el hijo que ella dé a luz será tenido como del nombre del finado), *cf.* Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, 1953, p. 855: «tener por».

Sin embargo, no cabe duda que el contexto da a entender algo distinto; da a entender que los muchos son considerados como pecadores sobre la base del pecado de Adán y a causa de haber sido incorporados en él.[18] Esto no surge únicamente de la expresión paralela «serán tenidos por justos» (v. 19, que tiene asimismo un significado forense y no moral), sino también de las afirmaciones precedentes que describen una y otra vez la participación de todos en el pecado de Adán como una sentencia que se extiende a todos, y no como la transmisión de una deficiencia moral.

Por otra parte, esta interpretación forense de la expresión «fueron tenidos por pecadores» —lo mismo que la de «serán tenidos por justos»— no implica una abstracción de la situación real de pecado en que se encuentra la humanidad desde que el pecado entró en el mundo por medio de Adán. Si en este contexto Pablo no dice nada más al respecto, se debe a que en Romanos 5:12ss. su propósito es explicar el principio de los muchos incorporados en el uno (Adán y Cristo). Por supuesto, esto no altera el hecho de que la entrada del pecado en el mundo ha cambiado la situación de manera radical. El pecado comenzó su régimen calamitoso. Por tanto, ser constituidos pecadores también significa haber sido puestos bajo el dominio del pecado y de la muerte (*cf.* v. 21). Con todo, en el versículo 19 Pablo no está describiendo la situación en términos de una depravación personal e interna, o como la pecaminosidad personal de los muchos, sino que dice que los muchos han sido sometidos a la condenación que sustenta la situación de pecado y de muerte.[19]

---

18 *Cf.* también Greijdanus, *Rom.* I, p. 289ss. En el v. 19, Pablo no habla del pecado como impureza y corrupción interiores, sino de «la posición en la que uno es puesto, de una cualidad recibida, y no en primer lugar de una cualidad interior que fue ocasionada». *Cf.* también E. E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 1960, p. 60.

19 Acertadamente escribe también G. C. Berkouwer (*Sin*, II, p. 510), que en este pasaje a Pablo «no le interesa la *manera* en que el pecado de uno se 'transmite' a otro, o la *manera* en que la corrupción de una generación 'llega a ser' la corrupción de otra». Con todo, en Ro. 5:19 Berkouwer atribuye mucho valor a la traducción «los muchos *llegaron a ser* pecadores» (y no que «fueron tenidos por» pecadores), y se resiste a aceptar un concepto exclusivamente forense del v. 19, según el cual los muchos no son juzgados según lo que «realmente» son. Pues bien, hay que aclarar que el debate sobre éste «realmente» es engañoso, porque la concepción forense no se trata de una ficción o un sueño, sino de la realidad de la participación en el pecado de Adán en virtud del principio «todos incorporados en uno». Es muy difícil refutar que en Ro. 5:12ss. y en el v. 19 Pablo habla de un concepto forense —y no de los pecados propios, personales y «específicos» de los muchos— argumentando que «cuando en Ro. 5:19 se emplea el vocablo 'forense' se insinúa un paralelismo con la doctrina de la justificación, lo cual fácilmente puede crear confusión» (Berkouwer, p. 499). Porque de hecho todo el pasaje de Ro. 5:12-21 está lleno de paralelos entre los muchos que son condenados en Adán y la doctrina de la justificación. El versículo 18 afirma con tantas palabras que así como por la transgresión de uno vino la condenación a todos los hombres, de la misma manera por la justicia de uno vino a todos los hombres la «justificación» de vida. Difícilmente se podría

Conclusión

En resumen, respecto a Romanos 5:12ss. puede decirse que este pasaje no habla de la *universalidad* del pecado en términos de depravación moral, sino que señala la incorporación de todos los hombres en el pecado de Adán. Como consecuencia de esta participación los seres humanos han sido puestos bajo el dominio del poder del pecado y de la muerte. Todo el hilo de razonamiento de Pablo presupone que la raza humana vive dentro de una situación de pecado y de muerte supraindividual representada en Adán. También aquí se manifiesta de nuevo que las estructuras básicas de la teología de Pablo son histórico-redentoras y corporativas, y no individualistas. Se trata de dos modos de existencia, el de la vieja y el de la nueva humanidad. Son dos modos de existencia determinados por dos eones distintos, y sobre los que se hizo una decisión todo abarcadora en Adán y en Cristo.

Cómo se individualiza este carácter universal y colectivo del pecado en la vida de los hombres, se aclara en forma conmovedora, particularmente en aquellas secciones de las epístolas de Pablo que tratan de la insuficiencia e impotencia de la ley.[20] Ya en Romanos 5:20 habla de que la ley se infiltró para que abundase la transgresión que inició Adán, y en 7:8-11 explica en detalle el hecho de que la ley provoca y agrava el pecado. En esta confrontación del ser humano con la ley retorna en cierto modo la situación en la que se encontró el primer hombre, pues se despierta el deseo pecaminoso y el hombre se ve seducido por el «engaño» del pecado (*cf.* Ro. 7:11). Pero hay una gran diferencia fundamental con la situación de Adán, pues en nuestro caso el pecado ya se ha introducido en el mundo y ejerce su dominio, manifestándose con todo su poder (Ro. 7:13). El pecado de Adán se hace así también pecado personal, de allí que el carácter general y supraindividual del pecado no reduce la responsabilidad de los descendientes de Adán. Aunque la relación entre estos dos puntos de vista —supraindividual y personal—recibe poca consideración en las epístolas paulinas que conservamos, queda claro que el pecado no es un asunto ajeno al hombre mismo, ni tampoco puede el

---

expresar esto en una forma más «forense» que con los conceptos κατάκριμα (= condenación) y δικαίωσις (= justificación). Ésta es, en consecuencia, la gran objeción para no seguir interpretando el v. 19 jurídicamente. Nadie niega que es del todo correcto afirmar que este factor «forense» no significa una abstracción del estar bajo el dominio de la muerte y del pecado. También se aplica a la justificación forense que es una δικαίωσις ζωῆς (= justificación de vida, v. 18). Pero esto no significa que uno tenga que insertar en el v. 19 las acciones pecaminosas individuales, a fin de evitar el peligro de caer en «un simple 'como si'», en lugar de un «realmente» (Berkouwer, p. 498). Sólo en el v. 20 se habla de la pecaminosidad personal.

20 Véase más adelante, la sección 23.

hombre excusarse por el dominio que ejerce sobre él. Cada uno deberá dar cuenta a Dios de sí mismo (Ro. 14:12) y cada uno llevará su propia carga (Gá. 6:5). Sin embargo, la universalidad del pecado no es la suma total de los pecados individuales, ni tampoco está la responsabilidad dividida. Más bien Pablo considera esta última —al menos en lo que respecta a su concepción básica— como una participación de todos en esta pecaminosidad universal, en la carnalidad de todo lo que es el hombre. El pecado mismo, sin embargo, no se torna por eso menos pecaminoso, es decir, no es privado de su carácter moral. Esto también podrá quedar aclarado ahora que pasamos a considerar con más detenimiento lo que Pablo describe como la esencia del pecado.

17. La esencia del pecado. Enfoque antropológico o teológico.

Ya hemos hablado acerca de los significados de las palabras «mundo» (κόσμος) y «carne» (σάρξ) como indicadores del contexto vivencial pecaminoso y de la existencia pecaminosa del hombre. Debido a estos conceptos, con frecuencia se ha deducido un cierto dualismo en la concepción paulina del hombre. Algunos hasta han hablado de un dualismo cósmico y metafísico que sirve como fundamento de la antropología de Pablo. Se especula que de acuerdo a este dualismo el pecado del hombre consistiría simplemente en su pertenencia al mundo material, que se define como una realidad en sí tenebrosa y hostil a Dios.[21] Los representantes de la escuela de la historia de las religiones han defendido esta interpretación y la han relacionado con el misticismo gnóstico de los misterios helénicos, de los cuales se dice que Pablo sacó sus ideas.[22] Otros han hablado de un dualismo antropológico, en el sentido de la antítesis griega entre el hombre exterior y el interior. Según esto el hombre exterior es el elemento inferior y sensual, mientras que el hombre interior es el componente superior relacionado con Dios, al cual se le atribuía la obligación de doblegar al primero.[23] Según todas estas interpretaciones, el pecado tiene un carácter *natural*, estando su asiento en lo humano como tal, en la naturaleza sensual del hombre.

---

21 Especialmente se sigue la influyente obra de H. Lüdemann, *Die Anthropologie des Paulus und ihre stellung innerhalb seiner Heilslehre*, 1872; *cf.* la sección 2.

22 Así especialmente R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterien-religionen*, 1927, pp. 333ss.; *cf.* la sección 4.

23 Así, p. ej., H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestlichen Theologie*, II, 1911, p. 13.

Aunque en boga durante mucho tiempo, estas concepciones ya no cuentan con el favor de muchos, habiendo sido rebatidas amplia e indiscutiblemente desde varios sectores. En conexión con lo que diremos más adelante acerca de otras ideas antropológicas de Pablo, podemos afirmar desde ya que los conceptos «mundo» (κόσμος) y «carne» (σάρξ) no dan asidero alguno para afirmar que Pablo tuviera tal concepción del pecado. Es innegable que el pecado no es una entidad cósmica natural, sino ética. En otras palabras, el pecado no es un principio original independiente y contrario a Dios. El pecado no es un poder que ha encadenado al ser humano sin su consentimiento, sino que ha entrado en el mundo por medio del hombre (Ro. 5:12), y también para el primer hombre consistió en transgredir el mandamiento divino y en sucumbir a la tentación (1 Ti. 2:14). Y por lo que concierne a la «carne», la evidencia establece con toda claridad que para Pablo esta idea abarca: a) mucho más que la esfera de lo sensual, y b) que en manera alguna es lo mismo que la corporalidad. Con respecto a lo primero, basta señalar que en Pablo la «carne» abarca al ser humano en su totalidad, y no sólo su cuerpo (Col. 2:11). La «carne» también abarca el hombre interior y la mente (νοῦς, Col. 2:18). Por consiguiente, el pecado de la carne no consiste sólo en lo sensual, sino también en lo espiritual (Gá. 5:18ss.; 1 Co. 3:1ss.). Y con respecto a lo segundo, es evidente que para Pablo pecado y corporalidad no son lo mismo. Esto es obvio por el hecho de que el apóstol no sólo cree en la resurrección del cuerpo, sino que también hace una distinción explícita entre la «carne» —en el sentido del ser humano temporal (véase arriba al principio de la sección 16)— y el modo de existencia pecaminoso (2 Co. 10:3; Gá. 2:20). Por tanto, la esencia del pecado no se desprende en modo alguno de tal concepción sensual de la «carne». Tampoco encontramos en los escritos paulinos nada acerca de una inclinación hacia el mal que Dios haya creado y puesto en el hombre, tal como lo sugiere el judaísmo.[24]

Si el pecado, entonces, no puede inferirse de la condición humana como tal, cabe preguntar cómo se ha de enfocar y definir la esencia del pecado en la doctrina de Pablo. Aquí interesan sobre todo dos diferentes concepciones: la del enfoque antropológico y la del teológico.

24 *Cf.* el capítulo III, nota 9.

Enfoque antropológico

Según el primer enfoque, el concepto paulino del pecado se sustenta en una «presuposición» antropológica. Éste se derivaría del material conceptual antropológico que emplea Pablo y sería entonces el punto de partida para entender correctamente toda su soteriología. Es particularmente Bultmann quien usa esta metodología para abordar el tema. Según él, en toda la «teología» paulina subyace una cierta «comprensión del ser» preteológica (en la cual halla luego una notable correspondencia con la concepción del hombre que tiene la filosofía existencialista). Para Bultmann, si uno quiere captar el significado de toda la predicación de Pablo, lo primero que debe hacer es percatarse de esta comprensión del ser.[25]

Esta comprensión preteológica del ser se expresaría particularmente en el empleo que Pablo hace del concepto «carne».

Bultmann repudia la suposición de que este concepto denote sólo la «naturaleza sensual» o física del hombre, o algo similar. Más bien, «carne» califica el modo de existencia del hombre en su totalidad. Para este entendimiento toma como punto de partida el significado de «carne» como la designación de la esfera de lo visible, de lo que está a la mano, de lo que se puede «disponer» (lo tangible) y, como tal, la esfera de lo transitorio y temporal. Ahora bien, el pecado ciertamente no consiste en la existencia «carnal» natural, transitoria como tal, sino en dejarse determinar por la «carne» así definida. Esto tiene lugar cuando el hombre vive «según la carne», es decir, cuando cae en la tentación de buscar su vida, su felicidad y su libertad en esa esfera de lo perecedero. No sólo es el anhelo de cosas materiales, sino también todo esfuerzo por lograr una base para la vida, ganancias o méritos por medio de lo que se encuentra al alcance de las posibilidades humanas y de lo que uno tiene a su disposición. Las obras de la ley se encuentran especialmente en este terreno, porque por medio de ellas el ser humano busca ampararse ante el juicio de Dios. Esta vida «según la carne» es la forma básica y el epítome del pecado humano. Es al mismo tiempo la miseria del hombre. El ser humano jamás podrá encontrar su «ser», su destino como hombre, su auténtica «existencia» viviendo según la carne. En lugar de encontrar seguridad (*securitas*), se hace esclavo de aquello que temía. En contraposición a este modo de vida, Pablo coloca la vida según el Espíritu, que es el principio del milagroso poder divino de vida, a saber, la esfera de lo que no está al alcance del hombre y que no tiene a su disposición, pero que está dentro de lo que es posible para Dios. La vida de fe de la cual habla el Nuevo Testamento es decidirse (*entscheiden*) por esto,

---

25 Sobre lo que sigue, además del extenso análisis que Bultmann hace de los conceptos antropológicos paulinos en su *Theology of the New Testament*, I, pp. 187ss. (especialmente el estudio sobre σάρξ (= carne), pp. 232ss.), véase también el resumen de sus puntos de vista acerca de la «comprensión del ser» (*Seinverständnis*) neotestamentaria en estrecha relación con el concepto paulino de la «carne». Para esto hay que acudir a su ensayo fundamental «New Testament and Mythology», 1941, incluido en *Kerygma and Myth*, TI 1953, pp. 1-44; particularmente las pp. 17ss. Respecto al «pre-entendimiento» (*Vorverständnis*) hermenéutico, véase «The Problem of Hermeneutics», en *Essays Philosophical and Theological*, pp. 234ss. Para la totalidad del problema, véase también mi ensayo *Bultmann*, TI 1960.

es entregarse a la esfera de lo que no está a nuestro alcance. El evangelio nos llama a confiar en que la vida, la libertad y la existencia genuina se encuentran precisamente en esa realidad invisible que el hombre no tiene a su disposición.

Objeciones al enfoque antropológico

La objeción que tenemos contra esta posición no es que establece una estrecha conexión entre lo antropológico y lo teológico. No se puede negar que en el centro de la predicación paulina está la creencia de que el pecado es también una perversión de la auténtica humanidad y que, a la inversa, la salvación que apareció en Cristo restaura al ser humano a su auténtico destino. Así que nuestra objeción es de otra índole. *Primero,* consiste en que el concepto de un carácter humano auténtico —y así el concepto del carácter y de la esencia del pecado como menoscabo de dicha humanidad— no es inferible (como un *Daseinsverständnis* [= entendimiento del estar-en-el-mundo] preteológico) del significado que Pablo asigna a determinados conceptos antropológicos, especialmente al de «carne». *Segundo,* y en estrecha relación con ello, este punto de vista cambia de manera radical la relación antropológico-teológica que encontramos en la doctrina paulina del pecado y de la redención.

En lo que concierne a lo primero, no cabe duda que el concepto paulino de «carne» denota en primer lugar lo humano en su debilidad y transitoriedad. Pero es cosa muy distinta suponer que de este significado se puedan derivar los criterios que definen la idea paulina del pecado. Más bien nos parece que de esta manera uno cae otra vez en un cierto dualismo muy sutil. Pues por más que sea cierto que hay expresiones de Pablo que permitirían definir el pecado como un estar apegados a lo humano en sí y como un dejarse determinar por ello[26] —lo que Bultmann describe como lo tangible, lo visible, etc.—, esto no significa que deberíamos abordar el carácter y esencia del pecado —según Pablo lo entiende— partiendo de la contraposición visible-invisible, tangible-intangi-

26 Así, p. ej., en 2 Co. 1:17 donde «según la carne» (κατὰ σάρκα) señala la ligereza, aquello que depende de la contingencia o arbitrariedad humana. En 2 Co. 10:2ss., la expresión «según la carne» (κατὰ σάρκα) caracteriza la actitud de aquel que con falso orgullo se afirma a sí mismo en forma presuntuosa. Sin embargo, Pablo también emplea la expresión «carne» cuando rechaza la confianza en la circuncisión, en la estirpe judía, en el cumplimiento irreprochable de la ley al estilo judío (Fil. 3:4ss.; *cf.* también Col. 2:18, 23; Gá. 3:3). Conducirse «según la carne», el confiar «en la carne», etc., es confiar en lo que está en el hombre y en lo que proviene de él, es confiar en lo que se encuentra a su alcance. Así que se puede hablar de «los sabios según la carne», a saber, los que en la búsqueda de la sabiduría toman como norma sus propios pensamientos humanos (1 Co. 1:26; 3:1ss.).

ble. El criterio para discernir lo que es el pecado no reside especialmente en dejarse dirigir y determinar por lo humano en su visibilidad y limitación, sino en el carácter de lo humano como existencia pervertida y apartada de Dios. Lo engañoso de la interpretación de Bultmann es que con la idea del pecado como «carne» parte nuevamente de la carne como indicación de la limitación humana, etc., como si fuera especialmente allí donde se encontrara el punto de contacto con el pecado;[27] mientras que para Pablo «carne» denota el pecado en la totalidad de su significado como un alejamiento y oposición a Dios. Por tanto, el pecado puede señalarse no *sólo como un vivir «según la carne»* (Ro. 8:5), *sino como un estar* «en la carne» (Ro. 7:5; 8:8, 9). La «carne» es, pues, una descripción del pecado mismo en el sentido más inclusivo del término (*cf.* Gá. 5:13ss.; Ro. 8:3ss.; Ef. 2:2, 3), y no sólo de aquel pecado en que el hombre hace de su limitación y debilidad la medida de todas las cosas. Más bien, se puede decir acertadamente con Gutbrod que el pecado del hombre consiste en que no desea ser carne (en el sentido de reconocer que es un «hombre débil y perecedero»). El ser humano no quiere ser carne tal como le ha sido dado serlo como el fundamento de una vida según la voluntad de Dios.[28]

Si nos preguntamos por qué Pablo emplea con tanta preferencia el término «carne» para señalar ese principio pecaminoso de lo humano, mientras este uso idiomático no aparece en otros lugares, debe señalarse entonces que el concepto «carne» es más apropiado que ningún otro para indicar el contraste histórico-redentor de la «nueva creación», de la «vida en (y según) el Espíritu». Esto se debe a que «carne» señala mejor que cualquier otra idea al hombre en su temporalidad y transitoriedad. Aquí hallamos en el lenguaje

---

27 A la inversa, el «vivir según el Espíritu» consistiría en moverse en otra dimensión, en la esfera del Espíritu. Se supone que esta dimensión no tiene que ver con el hombre en su visibilidad o manifestación, sino con lo oculto; no con el hombre como carne, sino con su corazón. Así se expresa Bultmann, *Theology*, I, p. 234s. Para esta definición adicional de lo que es la «carne», Bultmann equivocadamente recurre a Ro. 2:28ss., ya que la «carne» no se contrapone aquí al Espíritu como lo natural-terrenal versus el Espíritu, sino como lo físico en contraposición al corazón. El contraste «manifestación-ocultación» no es, por lo tanto, una caracterización de lo que en general es la «carne» con respecto al «Espíritu», sino de lo corporal (estar circuncidado) en contraposición al (estar circuncidado en el) corazón. Por esta razón, tampoco se debe identificar lo oculto e invisible (el corazón) con la esfera del Espíritu de Dios en contraposición a «la carne». También lo invisible, el corazón, lo oculto pertenece a la carne (Col. 2:18; Ef. 2:2, 3); mientras que lo visible, lo tangible pertenece a aquello que es alcanzado por el Espíritu de Dios (2 Co. 4:11). Según mi parecer, el análisis (muy penetrante) que Bultmann hace del concepto paulino de «carne» está dominado por una concepción dualista del hombre, que en último análisis no es ética, sino natural (el contraste entre la naturaleza y el espíritu). Para esta concepción dualista en toda su teología Bultmann recurre equivocadamente en Pablo.

28 Gutbrod, *Die Paulinische Anthropologie*, p. 150.

paulino —como veremos más tarde[29]— la típica diferencia entre «carne» (σάρξ) y «cuerpo» (σῶμα). El cuerpo pasa a la nueva creación, la carne, no. La «carne» es el hombre en la medida que pertenece al modo de existencia de este mundo y perece con él. Por tanto, como Pablo ve que se está produciendo un cambio fundamental en la existencia humana, el concepto de «carne» es el que mejor le sirve para denotar la vieja existencia identificada con el pecado. Por otra parte, en las epístolas de Pablo el término «Espíritu» representa una y otra vez la nueva creación, pues el Espíritu es la designación de la vida divina, de lo creativo y lo milagroso.[30] El dualismo lo componen la carne y el Espíritu, pero no se trata de un dualismo metafísico o natural, sino un dualismo histórico-redentor que abarca también lo ético. Por esta razón, «carne» puede describir lo pecaminoso en sí, sin que por ello la doctrina paulina del pecado llegue a descansar fundamentalmente sobre una base antropológica y no teológica.

Sin embargo, es otra la objeción principal que se puede hacer a este enfoque antropológico de la doctrina paulina del pecado y la redención. Consiste en el hecho de que de esta manera se invierte el verdadero orden de cosas. Pues la idea paulina del carácter y esencia del pecado no es definida sobre la base de una comprensión preteológica de la existencia humana. Al contrario, la única forma de entender la «antropología» paulina es a través del concepto plenamente teológico del pecado.

Como prueba de esto partimos de la conocida expresión de Romanos 8:6ss.:

> «Porque la disposición de la carne es muerte, pero la disposición del Espíritu es vida y paz. Por cuanto la disposición de la carne es enemistad contra Dios, porque no se sujeta a la ley de Dios, ni tampoco puede; y los que están en la carne no pueden agradar a Dios».

Según esta expresión, la disposición y el pensamiento de la carne son excesivamente reprobables y fatales para la auténtica humanidad porque significan enemistad contra Dios. El punto de partida no radica, pues, en una determinada concepción del hombre auténtico (el hombre en su *Eigentlichkeit* = carácter genuino o intrínseco) cuya corrupción (la muerte) sería, por tanto, pecado porque en la humanidad auténtica se encuentra «al mismo tiempo» lo bueno, lo que Dios quiere.[31] Porque entonces se está

---

29 Véase la sección 19.

30 Véase las secciones 11 y 78.

31 Bultmann, *Theology*, p. 228. Bultmann también entiende el hecho de que la ley es «buena» a partir de estas presuposiciones antropológicas (*op. cit.*, pp. 259ss., 212).

invirtiendo el orden. Lo que trae la muerte al ser humano es el hecho de que vive en enemistad con Dios. Allí radica la destrucción de la verdadera humanidad, y es a partir de esta enemistad que también se debe entender el pecado en sus implicaciones antropológicas. Lo teológico (el pecado) no surge *sub specie hominis* (= desde el punto de vista humano), sino lo antropológico (la muerte) surge *sub specie Dei* (= desde el punto de vista divino).

Esta determinación tanto de la esencia del pecado como de la humanidad auténtica se explica por el hecho fundamental de que todas las afirmaciones que se hagan acerca del hombre —de cualquier punto de vista que hagan— presuponen que ha sido creado por Dios. Si bien en las epístolas de Pablo no se da atención especial al tema de la creación del hombre (sin embargo *cf.* 1 Co. 11:8-12; Ef. 3:9; Col. 1:16; 2 Co. 4:6; 1 Ti. 2:13), este hecho tan fundamental y evidente para el apóstol que cualquier duda acerca de ello tornaría incomprensible todo su evangelio (*cf.* 1 Co. 8:6; Ro. 11:36). En consonancia con ello, Pablo habla del ser humano como una «nueva creación» en Cristo (καινὴ κτίσις, 2 Co. 5:17; Gá. 6:15; *cf.* Ef. 2:10, 15; 4:24; Col. 3:10), lo que presupone su creación original por Dios.

En las epístolas de Pablo, el hecho de que Dios es el creador del ser humano trae como consecuencia la *responsabilidad* del hombre para con Dios. Así como todas las cosas existen de, por y para Dios, así también el ser humano (Ro. 11:36). El hombre sabe que Dios es su creador, y este conocimiento debería llevarlo a glorificar y a agradecer a Dios (1 Co. 10:31). La corrupción que se ha metido en el mundo por el pecado consiste precisamente en que el hombre no está haciendo esto (Ro. 1:21; 1 Co. 1:21). Estas mismas ideas fundamentales dominan las expresiones paulinas relacionadas con la vida humana. No se trata sólo de la existencia que Dios le dio al hombre, sino sobre todo de para qué o, mejor aun, *para quién* vive el hombre *y a quién* dedica su vida. Todo esto no está expuesto expresa y sistemáticamente en las epístolas de Pablo, pero el grado en que ello sustenta toda su concepción del hombre, puede inferirse del hecho que, una y otra vez, señala que el objetivo de la salvación aparecida en Cristo es que el ser humano viva para Dios y no para sí mismo (Gá. 2:19; *cf.* 2 Co. 5:15; Ro. 14:7, 8; 6:10, 11). La esencia y la naturaleza que Dios puso en la vida humana consiste en esta orientación del hombre hacia Dios, lo cual está íntimamente relacionado con su creación divina. No sólo en su calidad de criatura es que el ser humano tiene el fundamento de su existencia en Dios, sino que toda su vida en el sentido más amplio del vocablo radica en haber sido orientado hacia Dios y dedicado a él. De esto habla Pablo, por

ejemplo, cuando dice que la ley nos fue dada para vida (Ro. 7:10) y que «el justo vivirá por la fe» (Ro. 1:17). Pero cuando el ser humano se aleja de Dios y no vive para él, sino para sí mismo y para el pecado (Ro. 6:10ss.), el hombre se abandona a sí mismo, sucumbiendo a la muerte. Las expresiones antropológicas se basan, pues, en las teológicas: «Si Dios es el creador del hombre y al mismo tiempo desea ser su Señor, el hombre posee una vida que incluye la *posibilidad* y el *mandato* de vivir la vida para Dios como una vida otorgada por Dios».[32]

Todo esto determina también la esencia del pecado. El pecado debe ser entendido partiendo de esa relación en la que Dios colocó al hombre ante él como su criatura, y en la que le dio y le presentó la perspectiva de la vida. Por esta razón, en su esencia el pecado es rebelión contra Dios, es rehusarse a someterse a él (Ro. 8:7), es enemistad contra Dios (Ro. 5:10; 8:7; Col. 1:21), es desobediencia (Ro. 11:32; *cf.* Gá. 3:22; Ef. 2:2; 5:6ss., etc.). El pecado puede definirse como el deseo del hombre de disponer de sí mismo, de ser autónomo, de desear ser como Dios.[33] Es sólo debido a eso que el pecado es también la violación y corrupción de una humanidad auténtica. Como tal, el pecado puede definirse entonces como necedad (Ro. 1:23; 1 Co. 1:19-21), desvalorización, vanidad, tinieblas, alienación de la verdadera vida (Ef. 4:18), estar sin Dios y, por tanto, sin esperanza (Ef. 2:12), estar muerto (Ef. 2:1, 5; Col. 2:13; Ro. 7:10). Pues así como la vida y lo bueno radican en el respeto a la correcta relación con Dios, así el pecado significa convertir la condición humana en muerte (Ro. 7:12ss.).

Esta enemistad y desobediencia contra Dios —lo mismo que la perversión de la auténtica humanidad— encuentran su expresión y forma en la transgresión de la ley. Porque la ley es la norma que Dios ha establecido para la relación del hombre con Dios y para la auténtica condición humana.

La ley de Dios

Pablo puede usar la palabra «ley» en varios sentidos. Por ejemplo, puede emplearla en el sentido más amplio de norma, obligación, etc., (*cf.*, por ejemplo, Ro. 7:2ss., 22ss.), o referirse a ciertas partes del Pentateuco o del resto de las Escrituras veterotestamentarias (*cf.*, por ejemplo, el juego de palabras de Gá. 4:21, como también citas de «la ley» tales como en Ro. 3:10-19). Pero cuando habla de

---

32 W. Gutbrod, *Die Paulinische Anthropologie*, 1934, p. 26.

33 *Cf.* el artículo ἁμαρτάνω (= pecar) por Grundmann, *TDNT*, I, p. 309.

la «ley» en el sentido de la norma para nuestra relación con Dios, por lo general se refiere a la ley de Moisés (*cf.* 1 Co. 9:9; Ro. 10:5). Habla de ella en forma indiferenciada, es decir, sin distinguir expresamente entre las diversas partes que la componen. Pero al hacerlo se refiere especialmente a sus demandas morales, en especial al decálogo (*cf.* Ro. 13:8-10; Gá. 5:14; Ro. 2:17-22). Israel ha tenido el privilegio especial de haber recibido esta ley, hecho al cual Pablo alude en muchos contextos (*cf.* Ro. 2:17ss.; 9:4, etc.).

La ley de Dios y los paganos

Sin embargo, el conocimiento de la ley no está limitado a Israel. Estrechamente relacionado con su concepción del hombre como criatura de Dios, está el hecho de que es innegable que los gentiles tienen algún conocimiento de la ley (Ro. 2:14ss.). Aunque no poseen la ley en la forma expresa que fue otorgada a Israel, hacen «por naturaleza» (φύσει) lo que exige la ley. Este conocimiento «natural» de la ley a menudo ha sido relacionado con ciertas ideas de la ética estoica, según la cual en todo hombre reside la ley moral natural que corresponde a la estructura racional cósmica de la ley.[34] No obstante, se puede señalar correctamente que para Pablo la «naturaleza» no era —como lo era para el estoicismo— la verdadera y más elevada norma que luego se hizo sentir en la ley como su reflejo subjetivo.[35] Más bien Pablo entiende este «por naturaleza» (Ro. 2:14) a la luz de un trasfondo totalmente diferente. Aquí él habla específicamente de la ley, con lo cual se refiriere cualitativamente a la misma ley dada a los judíos. Por cierto, los gentiles no poseen la ley misma, pero cuando a través del tiempo ellos cumplen con lo que la ley demanda (τὰ τοῦ νόμου, v. 14) muestran que la «obra» (τὸ ἔργον) exigida por la ley ha sido escrita en sus corazones. De hecho, al cumplirla vienen a ser ley para sí mismos, es decir, vienen a ser aquella ley específica (Ro. 2:14, 15).[36] Por tanto, cuando Pablo dice que los gentiles «son ley para sí mismos» (ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος, 2:14), no habla de arbitrariedad humana ni afirma que el ser humano sea su propia ley, sino que se refiere al poder superior de la voluntad de Dios que el hombre en alguna medida siempre conocerá. Aun en ausencia de la ley escrita, el hombre debe

34 *Cf.* Bultmann, *Theology*, I, p. 71s; y en relación con Ro. 2, véase principalmente los comentarios de Dodd, Lagrange, Althaus.

35 Sobre esto, véase M. Pohlenz, «Paulus und die Stoa», *ZNW*, 1949, pp. 75ss.; también G. C. Berkouwer, *General Revelation*, TI 1951, p. 150.

36 Gutbrod escribe acertadamente: «Si νόμος (= ley) sin el artículo implicara aquí una generalización del concepto de ley, todo el razonamiento se derrumbaría», *TDNT*, IV, p. 1070.

inevitablemente poner delante de sí la voluntad de Dios expresada en ella. Por esta razón la expresión en voz pasiva «la obra que la ley exige está inscrita en sus corazones» (Ro.2:15) debe ser entendida como «escrita por Dios en sus corazones». Pues no sólo la ley mosaica en general (Éx. 24:12, etc.) y la ley de los corazones en particular (Jer. 31:33; 2 Co. 3:2, 3) son obra de Dios, sino que toda la ley de la cual Pablo habla en este contexto es la ley de Dios. Dios se revela así al ser humano, aunque éste no pertenezca al pueblo de la ley ni la conozca en este sentido concreto. Esto se prueba por el hecho de que los gentiles ocasionalmente[37] cumplen las obras de la ley a pesar de toda su impiedad. Para discernir lo que Pablo quiere decir hay que entenderlo a la luz de Romanos 1:19ss., 32. En otras palabras, tal conocimiento de la ley es el resultado de la continua revelación de Dios. Dios continúa revelándose como Dios aun al hombre caído y alejado «de la ciudadanía de Israel». Por tanto, la declaración que califica a los paganos como gente que está «sin Dios en el mundo» (Ef. 2:12) no debe entenderse aparte de Romanos 1:19. Y debido a esta revelación de Dios no puede faltar en el hombre el sentido de responsabilidad (Ro. 1:20) aun cuando lo suprima. También mantiene en él, a pesar suyo, la conciencia de lo que significan la muerte y la vida (Ro. 1:32), y dicha conciencia es parte de la auténtica humanidad. Sin embargo, esta conciencia no está aislada de su conciencia de Dios, sino que fluye precisamente de ella. La noción de humanidad auténtica está incluida en la noción de Dios y de su ley. El hombre es hombre en la relación en que Dios lo puso consigo y con su ley.

Indudablemente, con estas expresiones incidentales acerca del conocimiento «natural» de Dios y de su ley, no se han resuelto todos los interrogantes que aquí se presentan. No todo pecado es una transgresión de la ley en un sentido igualmente consciente. Ya hemos visto que en otros pasaje, Pablo afirma que donde no hay ley no se imputa el pecado (Ro. 5:13; *cf.* 4:15), y por «ley» se refiere aquí a la de Moisés. Por esta razón hay grados de responsabilidad en proporción al conocimiento de la ley (*cf.* Ro. 3:19), pero esto no afecta en nada la esencia del pecado (Ro. 2:12). El pecado es apostasía, es negación a someterse a Dios. Por esto, es también anarquía, desobediencia, violación del orden jurídico divino. Pablo lo describe de muchas maneras.[38] El pecado es en esencia la trans-

37 Esto lo señala con el plural τὰ τοῦ νόμου (= las cosas o demandas de la ley, Ro. 2:14).

38 Pablo usa términos como ἀνομία (= infracción de la ley), παράβασις (= transgresión, desviación), ἀπειθεία (= desobediencia), ἀδικία (= injusticia). El uso lingüístico de παράπτωμα (= caída, transgresión) hace imposible aceptar la idea de que por este término Pablo esté representando una idea menos dura (un «traspié, tropiezo»). *Cf.* Michaelis, *TDNT*, VI, 171ss.

gresión de la ley que Dios dio al hombre; y es por esto que el pecado es una realidad tan terrible y calamitosa. Su fuerza está en la ley, es decir, lo que lo hace tan fatal es que consiste en la transgresión de la ley (1 Co. 15:56).

18. Consecuencia del pecado: La ira de Dios

El pecado es, pues, una comprobada realidad universal y la ley lo revela en su carácter mortal. Esto quiere decir que trae consecuencias seguras. *Dado que el pecado no es una fuerza natural ni una* condición en la que el hombre participa en contra de su voluntad, su consecuencia tampoco tiene el carácter de un hado del que el ser humano es víctima, ni de un proceso natural de corrupción, sino al contrario, de un castigo que Dios dispone sobre él. Pablo expresa la consecuencia del pecado bajo muchos aspectos y utilizando diversos términos.

La ira de Dios como acción punitiva y pasión personal

La idea más inclusiva y radical de lo que queremos decir la hallamos en la frecuente expresión la «ira de Dios» (ὀργὴ θεοῦ). Con ella se señala, por un lado, la acción de castigar el pecado en toda su magnitud; por otro, se utiliza como expresión muy concreta y personal de Dios mismo. En el lenguaje paulino resalta el primer uso, lo cual quiere decir que la ira de Dios no significa tanto una emoción divina o un movimiento interior del ser divino, sino más bien el juicio activo de Dios sobre el pecado y el mundo. Pero pecaríamos de parciales[39] si dijéramos que la ira de Dios no denota otra cosa que su juicio. «La ira de Dios» no expresa sólo lo que Dios hace, sino lo que Dios es.[40] A esto apunta también el vocablo «indignación» (θυμός) que en Romanos 2:8 aparece junto con «ira», y que señala la pasión divina mejor que «ira». Esto no altera el hecho de que al mencionar la ira de Dios, Pablo da a entender mayormente la acción divina de esa ira, como se puede ver en las combinaciones «la ira venidera» (ὀργῆς τῆς ἐρχομένης, 1 Ts. 1:10; *cf.* Ro. 5:9; Ef. 5:6; Col. 3:6) y «el día de la ira» (ἡμέρα ὀργῆς, Ro. 2:5). En Romanos 1 y 2 Pablo trata extensamente el tema de la ira de Dios,

---

39 Así Bultmann, *Theology*, p. 283.

40 Véase el artículo ὀργή (= ira) por Stählin, *TDNT*, V, p. 425, quien dice: «Tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento, ὀργή es tanto el desagrado de Dios por el mal como su apasionada antagonismo contra toda voluntad que se levanta contra él, y también su intervención judicial contra ello». Para el tema de la ira de Dios, véase los artículos de H. Schönweiss y H.-Chr. Hahn, *DTNT*, II, pp. 255ss.; W. Pesch, *DENT*, II, col. 588ss.

y la manera en que habla deja en claro que apunta al ejercicio de la ira de Dios. En Romanos 2:9, «tribulación y angustia» (θλῖψις καὶ στενοχωρία) son sinónimos de «ira e indignación» (ὀργὴ καὶ θυμός). En todas estas expresiones la idea de la acción de la ira de Dios predomina sobre la de la emoción.[41]

La ira de Dios es su justa retribución personal

Se advierte, además, que aquí está totalmente ausente la idea de una venganza desenfrenada y arbitraria, tal como encontramos en las representaciones paganas de la ira de los dioses. De la misma forma, no se debe deducir del hecho de que muchas veces se habla de la ira en sentido absoluto (p. ej., Ro. 5:9; 12:19; 1 Ts. 2:16, de acuerdo con el lenguaje veterotestamentario)[42] que la ira de Dios es un poder que obra en forma independiente o que sea la personificación de una calamidad que ejecuta el mal y que escapa al control divino.[43] Por el contrario, la ira de Dios está totalmente determinada por la justicia y la santidad de Dios. El apóstol las coloca juntas repetidas veces en un mismo contexto. Por ejemplo, la ira de Dios y su «justo juicio», (δικαιοκρισίας) se presentan como ideas sinónimas, lo mismo que la ira de Dios y su «justicia» (δικαιοσύνη, Ro. 2:5; *cf.* vv. 2, 11; 3:5). La acción de la ira de Dios es la puesta en marcha de la maldición que Dios añadió como sanción a su santa ley (Gá. 3:10). Pablo puede decir, por lo tanto, que la ley obra la ira de Dios (Ro. 4:15), y en Romanos 1:19ss. se esfuerza por demostrar que la manifestación de la ira de Dios no cae sobre a los gentiles aparte del conocimiento del verdadero Dios, de modo que no tienen excusa alguna.

---

41 Así Stählin, *op. cit.*, p. 424.

42 *Cf.* ὀργή, por Fichtner, *TDNT*, V, p. 395.

43 G. H. C. Macgregor se inclina en cierta manera en esta dirección en su ensayo «The Wrath of God in the New Testament», *NTS*, 1931, pp. 101ss. Macgregor cree ver en Pablo una clara tendencia a «despersonalizar la ira de Dios» (p. 104), y que «sería correcto decir que Pablo no piensa en Dios como un ser airado en el mismo sentido inmediato y personal en que piensa que ama activamente». Según este autor, para Pablo la «ira» es la expresión antropológica de la retribución divina, «no tanto la actitud personal de Dios hacia el hombre, sino más bien el proceso inevitable de causa y efecto en un mundo moral»... y «que obra (¿podríamos decir?) en una forma hasta cierto punto independiente de su voluntad inmediata» (p. 105). Pero es muy dudoso que se pueda atribuir tales pensamientos a Pablo cuando a veces habla de «la ira» en sentido absoluto. Indudablemente que se puede decir que, según Pablo, Dios no desea para los hombres la condenación de la misma manera que desea la salvación (*cf.* 1 Ti. 2:4; 4:10; Ro. 11:32). De la misma forma se puede afirmar que Pablo no atribuye directamente a Dios todo el mal de nuestro mundo (*cf.* 2 Co. 12:7; 1 Co. 5:5); pero cuando habla con tantas palabras de la ira (de Dios), me parece difícil aceptar tal distancia de «la inmediata voluntad de Dios».

La ira de Dios como realidad escatológica

Ahora bien, repetidas veces se habla de esta ira de Dios como de una realidad escatológica.[44] Esto se evidencia en las repetidas referencias a la ira venidera (Ro. 5:9; Ef. 5:6; Col. 3:6; 1 Ts. 1:10), que se manifestará en «el día de la ira... de Dios» (Ro. 2:5), cuando el justo juicio y la sentencia divina sean ejecutadas (Ro. 2:5; 5:16, 18; 8:1; *cf.* 8:33, 34; 2 Co. 3:9). La descripción de este acontecimiento es sumamente escueta. No sirve para aumentar nuestro conocimiento ni para satisfacer la curiosidad, sino que viene como una advertencia antes de que se inicie esta realidad. La posibilidad de evitar esta realidad radica en el carácter futuro de la ira de Dios y en que se predica acerca de ella. Se puede decir así que en este carácter futuro se halla también un elemento de reserva.[45] Dios se reserva para sí su decisión definitiva.

Romanos 1:18ss.

Esto no significa, sin embargo, que la manifestación de la ira de Dios se presente sólo como una posibilidad. Las expresiones paulinas más fundamentales acerca de la ira de Dios señalan que su manifestación es una realidad escatológica en el presente, así como la revelación de la justicia por la fe es también una realidad presente. Esto aparece en la primera división principal de Romanos, donde —después de la descripción temática del evangelio en 1:17— se presenta con gran fuerza la alternativa: «Porque la ira de Dios se revela desde el cielo» (1:18). Esta expresión es el punto de partida de una extensa exposición y debe ser entendida en estrecha relación con la revelación de la justicia que es por la fe, considerada en el versículo 17 como el tema central. En ambos casos se trata de una realidad escatológica[46] que es «revelada», que se torna visible, que se hace sentir. Esto no significa que la ira de Dios se hace visible recién ahora junto con la justicia por la fe.[47] Lo

---

44 *Cf.* la investigación de Macgregor, *op. cit.*, pp. 103ss.

45 Macgregor, *op. cit.*, p. 104.

46 *Cf.* el artículo ἀποκαλύπτω (= revelar) por Oepke, *TDNT*, III, p. 583; Bultmann, p. 271; Nygren, *La epístola a los romanos*, p. 87ss.; Stählin, *TDNT*, V, p. 431ss.

47 Así argumenta G. Bornkamm en su «La revelación de la ira de Dios», en *Estudios sobre el Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1983), pp. 9ss. En la p. 35 concluye: «la revelación de esta δικαιοσύνη (justicia) salvadora de Dios es un acontecimiento escatológico, que se realiza en el 'ahora' de la historia de la historia de la salvación. A ese mismo momento está asociada la revelación de su ira desde el cielo». Sin embargo, el carácter de la acción de la ira, tal como la describe Pablo, no está supeditada al período de salvación que se inició con Cristo. Tampoco se lo puede interpretar solamente a partir del contraste con la revelación de la justicia de Dios. Se revela claramente «desde el cielo». Véase el texto.

que se quiere decir es que el juicio *final* de Dios contra el pecado ha empezado a revelarse y a ejecutarse de una manera inconfundible. El carácter inconfundible de esta ira final se ve en que se revela «desde el cielo» (ἀπ' οὐρανοῦ), es decir, ante la mirada de todos, de tal manera que todos pueden verla[48] (*cf.* también Hch. 14:17; Lc. 21:11; 17:24). Esto se indica, además, en la forma en que Dios abandona completamente en su error y en su pecado a los que se apartan de él (Ro. 1:24, 26, 28).

Al relacionar tan estrechamente esta doble revelación —de la ira y de la justicia por la fe— Pablo quiere que sus lectores sientan con más agudeza la fuerza del evangelio. Por un lado, la realidad escatológica irrumpe como justicia y absolución y, por el otro, como ira y ejecución del juicio. Esto último sirve para demostrar[49] que la salvación y la vida sólo son posibles en el camino de la justicia proclamado en el evangelio.

La ira y el evangelio

Ya este contexto permite advertir con cuánta seriedad habla Pablo de la ira de Dios y cuán real es ésta para él. Es evidente también cuán incorrecto es representar la situación como si detrás de este Dios que Pablo predica —Dios que trae ira y salvación— se oculta «el Dios de toda misericordia» que finalmente salvará también a los impenitentes y réprobos.[50] Es igualmente arbitrario suponer con Ritschl que la idea de Pablo acerca del juicio sólo tuvo validez en su polémica con los judíos, y que tuvo solamente una finalidad dialéctica.[51] Por el contrario, hasta se podría decir que fue precisamente el contenido del evangelio lo que abrió los ojos de Pablo a la imponente realidad de la ira de Dios. Porque mientras el hombre se apoye en el legalismo, vive aún en muchos sentidos con la espe-

---

48 *Cf.* Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit*, p. 48. No tiene fundamento la exégesis de Traub (en su artículo οὐρανός (= cielo) *TDNT*, V, p. 531s.), quien afirma que estas palabras indicarían el carácter redentor de esta revelación.

49 Lietzmann opina equivocadamente que en 1:18ss. se describe sólo la situación tal como era antes de la venida del Evangelio, de manera que sólo se apela en forma hipotética a esta acción de la ira de Dios (tal como continúa en Ro. 2). La idea sería «así hubiera enjuiciando Dios si no hubiera venido el Evangelio» (*Rom.* pp. 31, 40). En contra de esta postura, véase principalmente también Käthe Oltmanns, «Das Verhältnis von Röm 1:18-3:20 zu Röm 3:21ss.». *Theol. Blätter*, 1929, pp. 110ss. Tampoco se puede entrelazar Ro. 1:17 y 1:18 de este modo: «Dios otorga justicia (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, v. 17)... precisamente porque (γάρ, v. 18) Dios debe manifestar su ira sobre todo el mundo». Así Stählin, *TDNT*, V, p. 426. La revelación de la ira de Dios (1:18) no es la razón de que se otorgue justicia por la fe, sino la prueba de que sólo hay salvación en el camino de esta otorgada justicia; véase también mi *Rom.*, pp. 40ss.

50 Así Lietzmann, *Cor.*, p. 122.

51 Citado por Büchsel en *TDNT*, III, p. 938.

ranza de que puede escapar de la ira de Dios por su conocimiento de la ley y por el mérito de las obras de la ley (Ro. 2:3). Para el legalista la ira de Dios es sólo una posibilidad. Pero la luz de la venida de Cristo y el significado de su muerte y resurrección dejan muy en claro que Dios deja caer su juicio sobre el pecado (Ro. 3:26) y que es imposible lograr la justificación personal aparte de Cristo y en virtud de las propias obras de la ley. Por consiguiente, la realidad de la ira de Dios constituye el acompañamiento sobrecogedor de la proclamación del evangelio. El conocimiento del «temor del Señor» constituye una de las razones más poderosas y urgentes del celo apostólico de Pablo para persuadir a los hombres a que se reconcilien con Dios (2 Co. 5:11ss.).

Por otra parte, no se puede olvidar que Pablo habla siempre de la ira y del juicio condenatorio de Dios como ministro *del evangelio.* La ira y la enemistad de Dios no están ni un solo instante en contradicción con la voluntad y el amor reconciliadores de Dios, porque el apuntar constantemente a la ira de Dios tiene la intención de que el hombre descubra la gracia de Dios y el amor en Cristo. Aun el fin que se persigue al ejecutar la ira misma de Dios es lograr el triunfo de su plan de redención. Aquí debemos examinar una expresión que a menudo se cree atribuye a la ira de Dios un carácter impasible y arbitrario. Me refiero a la expresión que se encuentra en Romanos 9:22. Haciendo uso de la imagen del alfarero, el apóstol habla aquí de «los vasos de ira preparados para destrucción» y que «Dios soportó con mucha paciencia, queriendo mostrar su ira y hacer notorio su poder». Por más que se enfatice la omnipotencia de Dios, aquí se deben tener en cuenta dos cosas: primero, que «los vasos [u objetos] de ira[52] preparados para destrucción» se refieren a pecadores no arrepentidos que a causa de su pecado fueron «preparados»,[53] alistados o madurados para la perdición, y que fueron usados por Dios para demostrar el poder de su ira en ellos. Segundo, que Dios hizo esto a fin de[54] dar a cono-

---

52 El griego usa el sustantivo σκεῦος, «utensilio, instrumento. *Cf.* en la LXX, Jer. 27:25 (50:25 en TM o RV60) donde se dice: ἤνοιξεν κύριος τὸν θησαυρὸν αὐτοῦ καὶ ἐξήνεγκεν τὰ σκεύη ὀργῆς αὐτοῦ (= el Señor ha abierto su aljaba y ha sacado los instrumentos [o: armas] de su ira). En este pasaje la palabra se usa en el sentido de los instrumento con los cuales Dios muestra su ira. En Ro. 9:22 el genitivo no es instrumental, sino que tiene fuerza calificativa u *objetiva. Cf.* H. Casanova, *Los pastores y el rebaño,* p. 25, *nota* 20.

53 El participio pasivo κατηρτισμένα (≈ preparados) no expresa quién es el sujeto lógico. Nos parece que Greijdanus (*Rom.*, II, p. 443) está en lo correcto, cuando en ello ve una señal de que el pecador mismo estuvo activo en esa preparación, tal como es obvio en el caso del faraón recién mencionado. Con esto no se niega que ante todo es Dios el sujeto lógico, al igual que en la expresión paralela del v. 23 (ἃ προητοίμασεν = preparó de antemano). *cf.* Stählin, *TDNT,* V, p. 442: «Dios los preparó para eso». Pero, sin duda, en su rebelión pecaminosa contra él. Sobre todo este pasaje, *cf.* también la sección 57.

54 *Esto surge también de la conexión que hay entre* Ro. 9:22 *y* 9:23; *porque aquí* καί, *significa* «y esto, por cierto».

cer mejor su gloriosa riqueza a los objetos de su misericordia. Expresándolo más concretamente, el endurecimiento del Faraón fue usado para hacer resaltar la obra redentora de Dios con respecto a su pueblo. Pablo usa, pues, este ejemplo para demostrar cómo el endurecimiento de los judíos también se pone al servicio de las riquezas del mundo (Ro. 11:12). La ira de Dios está puesta al servicio de su amor. Y esto no sólo para el bien de los gentiles, sino también para el de los mismos judíos, cuyo endurecimiento no tiene por qué significar un juicio definitivo (Ro. 11:11), sino que aun en su endurecimiento son todavía provocados a celo.

Estas expresiones de Romanos 9 y 11 nos hacen ver en forma patente hasta qué punto la predicación de Pablo hace que el poder letal de la ley y el ejercicio de la ira de Dios contra el pecado cooperen estrechamente con la obra redentora de Dios en Cristo, sin permitir que la ley y la ira se aíslen de la obra de redención. La terrible realidad de la ira de Dios no pierde con esto su manto de profundo misterio, ni se clarifica completamente cuál es el lugar de la ira de Dios en la totalidad de su obra en bien del hombre. Pero queda aclarada la seguridad con la que Pablo pudo escribir a la iglesia de Tesalónica: que Dios no nos ha puesto para ira, sino para lograr la salvación por medio de nuestro Señor Jesucristo (1 Ts. 5:9).

Si uno se pregunta por la manera en que esta ira de Dios se revela y se da a conocer ya ahora como una realidad escatológica, ha de señalarse la estrecha relación que existe entre los puntos de vista teológico y antropológico; el teológico, porque la revelación de la ira de Dios consiste en el trastorno de la relación en la cual Dios colocó al hombre consigo mismo. No es meramente una privación de la comunión con Dios; consiste en estar «alienados» (ἀπηλλοτριωμένους, Col. 1:21; *cf.* Ef. 2:12; 4:18), en «enemistad», no sólo en el sentido de que la enemistad humana se levanta contra Dios (Ro. 8:7; Col. 1:21), sino también en que Dios ha llegado a ser enemigo del hombre (Ro. 5:10; 11:28). Pero del mismo modo el antropológico: así como la vida y la comunión con Dios implican la condición humana auténtica, también el alejamiento de Dios significa la corrupción, de hecho la destrucción de la existencia humana. Especialmente desde este punto de vista Pablo señala la revelación de la ira de Dios en la existencia humana que se encuentra bajo el poder del pecado.

Conclusión

Sobresalen dos conceptos que resumen toda la corrupción del pecado; en primer término, la muerte, la paga del pecado en el

sentido más amplio del vocablo (Ro. 6:23); en segundo término, la esclavitud al pecado, la impotencia moral que se puede caracterizar parcialmente como una discordia interna.

La muerte

De estos dos conceptos del castigo por el pecado, el primero es naturalmente el más fundamental y abarcador. La muerte es el fruto maduro del pecado. Es la sentencia justa de Dios (Ro. 5:12ss., 18), y al mismo tiempo la consecuencia «natural» e intrínseca del pecado. La muerte es la meta del pecado y con ella logra sus triunfos (Ro. 5:21). La muerte es el fruto que uno siega cuando siembra para la carne (Gá. 6:8; *cf.* Ro. 7:5). El pecado tiene su fin (τέλος) en la muerte (Ro. 6:21), no sólo como conclusión sino también como resultado, como aquello en lo cual el pecado logra su objetivo final (Ro. 6:16).

Por lo tanto, la muerte no sólo es un castigo que pone fin a la vida, sino también una condición en la cual el destino de la vida sin Cristo se transforma en lo opuesto. Esto se aplica a la muerte al final de la vida terrenal. Es corrupción (Gá. 6:8) y destrucción (Ro. 9:22; Fil. 3:19) en el sentido activo del vocablo[55] (*cf.* Ro. 2:8ss.), es la antítesis absoluta de la vida que Dios quiere y que Cristo salva.

Además de la muerte futura, el pecado también provoca la muerte ya en esta vida. Romanos 7:24 pide la liberación «del cuerpo de esta muerte» (o posiblemente: «de este cuerpo de muerte»[56]). Pero como sea que se traduzca esta expresión, el contexto deja claro (*cf.* vv. 5, 10, 13) que Pablo habla de una condición de muerte que ya se inició. Pues con «cuerpo» no sólo da a entender la constitución física del mismo, sino el hombre en su modo de existencia presente, lo que en otros pasajes llama el «cuerpo del pecado» (Ro. 6:6) o «carnal» (Col. 2:11).[57] Esta muerte opera, pues, en la vida pecaminosa del hombre. Romanos 7:9, 10 habla llama-

---

55 *Cf.*, p. ej., el artículo ἀπόλλυμι (= destruir) por Oepke, *TDNT*, I, p. 396s.

56 El griego dice ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου. Todo depende de si uno construye τούτου (= esto) con τοῦ σώματος (= cuerpo), lo que daría: «de este cuerpo de muerte», o si uno construye τούτου con τοῦ θανάτου (=muerte), lo que daría: «del cuerpo de esta muerte».

57 En Ro. 8:10 Pablo dice: «Si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto a causa del pecado, pero el Espíritu es vida a causa de la justicia». Al hablar aquí de que el cuerpo está muerto no se refiere a lo mismo que en 7:24 (como cree, p. ej., Greijdanus). En Ro. 8:10 se refiere más bien a que la existencia corporal de los creyentes está sujeta a la muerte. La expresión «a causa del pecado» no significa que los creyentes aún deban pagar con la muerte sus pecados. La idea es que según el juicio ejecutado (en Cristo) sobre el pecado, en lo que concierne a sus cuerpos, están obligados a seguir el camino de Cristo (*cf.* v. 11).

tiva y enfáticamente de esto: «pero cuando el mandamiento vino, el pecado empezó a vivir pero yo empecé a morir. Y hallé que el mandamiento que era para vida, a mí me resultó para muerte». El «morir» del que aquí se habla no se debe identificar con la introspección, con un percibir la culpa y el castigo,[58] sino con aquella condición de la vida dominada por el pecado.[59] A esta vida dominada por el pecado se le puede llamar «morir» porque está separada de la verdadera vida para Dios (Ro. 6:11ss.), porque es una vida para muerte (Ro. 6:16). Es lo que Pablo —en este mismo contexto de Romanos 7— llama estar «vendido al pecado» (v. 14). El pecado provoca la muerte porque no consiste en acciones aisladas que permiten que el ser humano siga siendo él mismo, sino que es un poder que de tal manera corrompe al hombre en su autentica humanidad delante de Dios, que no puede hacer otra cosa que pecar (Ro. 8:7), al punto que el temor que por ello surge en su interior (Ro. 8:15) y la tristeza que le causa no pueden eliminar esa condición, sino que sólo provoca más la muerte (2 Co. 7:10). Se ha dicho acertadamente[60] que la comprensión que el hombre tiene de su desesperada situación —de «ser digno de muerte» (*cf.* Ro. 1:32)— no provoca cambio alguno en su existencia, sino que es más bien parte de su morir. Pablo dice lo mismo en otros pasajes, cuando habla de estar muerto en «delitos y pecados» (Ef. 2:1, 5; Col. 2:13), y describe esta situación como vivir en el pecado y cometerlo en todo tipo de formas, como estar bajo la ira de Dios (Ef. 2:3). Inversamente, la nueva vida puede también definirse ya en el presente como resucitar de los muertos (Ef. 5:14), como estar «vivos de entre los muertos» (Ro. 6:13). En todo esto es evidente la realidad de la muerte tal como aun ahora obra a través del pecado.

Esclavos del pecado

La segunda indicación general de la corrupción producida por el pecado es la de la esclavitud, la impotencia, la prisión en la que el hombre se encuentra por y bajo el pecado. Estar bajo el pecado, ser cautivo del pecado o estar encerrado por él, es la suerte que el pecador acarrea sobre sí (Ro. 3:9; Gá. 3:22). Una y otra vez el apóstol representa al pecado como un poder personal, como un amo a cuya tiranía el hombre ha sido vendido y bajo el cual debe permanecer en adelante como esclavo (Ro. 7:14). Romanos 6:12ss. ela-

---

58 Así Greijdanus, *Rom.*, I, p. 333.

59 Así acertadamente Greijdanus, en relación con 7:24 (*op. cit.*, I, p. 351).

60 *Cf.* Gutbrod, *Die Paulinische Anthropologie*, p. 130.

bora este concepto en una gran variedad de maneras: «¿No sabéis que cuando os sometéis a alguien como esclavos para obedecerle, sois esclavos de aquel a quien obedecéis, sea del pecado para muerte, o sea de la obediencia...?» (v. 16). Por tanto, el pecar trae aparejada la esclavitud al pecado, lo que implica estar obligado a someterse a sus exigencias (vv. 13, 17, 19, 20; *cf.* Tit. 2:3; 3:3). El apóstol habla en otros pasajes del deudor, del prisionero de guerra, del conscripto y del detenido por el pecado (Ro. 8:12; 7:23; Gá. 3:23). En resumen, el castigo del pecado priva de su libertad al ser humano, lo que resulta en la pérdida de la humanidad auténtica, la cual consiste en no someterse al pecado como a un amo, sino vivir para Dios (Ro. 6:11).

La explicación de estas descripciones generales es uno de los rasgos más característicos de la doctrina paulina del pecado. La sección siguiente trata sobre ello.

19. La corrupción del hombre

La corrupción del pecado, descrita en su universalidad como muerte y esclavitud, tiene además consecuencias que afectan los distintos aspectos de la vida humana. Aquí entramos en contacto con los conceptos e imágenes antropológicas peculiares que Pablo emplea. En lo que respecta a la muerte y a la esclavitud provocada por el pecado, se pueden distinguir dos ideas en particular: primero, la corrupción que el pecado efectúa en el «hombre interior», en la νοῦς (=mente), en «el corazón». Esta corrupción se extiende desde adentro (por medio de las acciones pecaminosas) al «hombre exterior», a su «cuerpo» y a sus «miembros». Segundo, también se da la idea inversa de que lo exterior domina lo interior. El hombre exterior, el cuerpo y los miembros parecen estar de tal manera bajo el dominio del pecado que el hombre interior (la νοῦς, el corazón, la voluntad) no puede resistir el poder superior del pecado en el cuerpo. En el primer caso se podría hablar de la corrupción del pecado que se impone desde adentro sobre toda la existencia humana; en el segundo, de la esclavitud al pecado que obrando por medio del «cuerpo» mantiene cautivo al hombre interior. La primera idea puede ser demostrada en especial por la descripción de la corrupción del pecado que hallamos en pasajes como Romanos 1 y Efesios 4; la segunda es dominante en la conocida exposición del poder del pecado de Romanos 7:14ss.

Es bueno que antes de proseguir demos un vistazo al contenido de las ideas antropológicas más importantes.[61]

Hombre exterior e interior

Aquí podemos partir de la distinción que Pablo hace algunas veces entre el ser humano «exterior» y el «interior»[62] (Ro. 7:22; 2 Co. 4:16; Ef. 3:16). Aunque las expresiones de estos pasajes son muy importantes para nuestro tema,[63] la diferenciación misma es de una naturaleza muy general y formal. Describe el aspecto externo, visible y corporal de la existencia humana, y el lado interno, invisible, espiritual. Romanos 7:22, 23 apunta al aspecto interno usando el término «mente» (νοῦς), en contraposición a «cuerpo» (σῶμα) y «miembros» (μέλη). Igualmente, el hombre interior de Efesios 3:16 es en muchos sentidos idéntico a «corazón», mencionado en el mismo contexto. Sin embargo, no deberíamos deducir de ello conclusiones antropológicas generales; como por ejemplo, inferir un dualismo antropológico en el cual se concibe al ser humano como compuesto de dos «partes», o que una parte del hombre es más o menos «real» o «esencial». Más bien la descripción completa —hombre interior y exterior— apunta en otra dirección: el hombre no sólo «posee» un aspecto externo y otro interno, sino que como hombre *es* tanto «externo» como «interno». El ser humano existe tanto de una manera como de otra. Por cierto, la relación entre el hombre exterior y el interior es de especial importancia para definir lo que es la corrupción del pecado. Sin embargo, la significación específica de todo esto se podrá percibir cuando tengamos primeramente una imagen más clara de conceptos tan diferenciados como «cuerpo», «mente» (νοῦς), «corazón», etc. La expresión «hombre exterior e interior» sólo debe entenderse como una «tosca» diferenciación general.[64]

Cuerpo (σῶμα)

El papel que se le asigna al cuerpo es de especial importancia para alcanzar a comprender correctamente las implicaciones antropológicas de la doctrina paulina del pecado. En Pablo, la palabra «cuerpo» (σῶμα) tiene un significado muy amplio. Se puede partir en general del lenguaje popular que por «cuerpo» quiere decir el organismo visible y palpable en el cual se distinguen varios «miembros» (μέλη). Pablo habla así, por ejemplo, cuando dice que lleva en su cuerpo las marcas del Señor Jesús (Gá. 6:17; *cf.* 2 Co. 4:10), o cuando

---

61 La literatura sobre esta «antropología» paulina es muy extensa. Además del antiguo escrito de H. Lüdemann, *Die Anthropologie des Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre* (1872, que parte de un cierto dualismo metafísico; *cf.* la sección 17), tenemos principalmente en el muy importante libro de W. Gutbrod, *Die Paulinische Anthropologie*, 1934. También se pueden mencionar los extensos análisis de Bultmann, *Theology*, I, pp. 191-269; W. G. Kümmel, *Man in the New Testament*, TI 1963, pp. 38-71; C. H. Dodd, P. J. Bratsiotis, R. Bultmann, H. Clavier, *Man in God's Design*, 1952. Ensayos sobre determinados conceptos antropológicos, p. ej. de W. Schauf, *Sarx, Der Begriff «Fleisch» beim Apostel Paulus*, 1924; C. H. Lindijer, *Het begrip sarx bij Paulus*, 1952; J. A. T. Robinson, *The Body*; N. A. Waaning, *Onderzoek naar het gebruik van (pneuma) bij Paulus*, 1939; véanse también los correspondientes estudios en *TDNT, DTNT, DENT* y la literatura que allí se cita.

62 Se habla del ὁ ἔσω ἄνθρωπος (= el hombre interior) y del ὁ ἔξω ἄνθρωπος (= el hombre exterior).

63 Véase más adelante en esta misma sección.

64 Acertadamente escribe, p. ej., Behm (*TDNT*, II, p. 699) que lo que Pablo denomina el «hombre interior» no es esencialmente nada nuevo en comparación con el «corazón» del Antiguo Testamento, y con lo que Jesús da a entender cuando dice: 'porque de dentro, del corazón de los hombres, salen...' (Mr. 7:21) y 'por dentro estáis llenos de rapacidad y de maldad' (Lc. 11:39)».

habla de entregar el cuerpo para ser quemado (1 Co. 13:3), cuando menciona el asiento de la vida sexual en el cuerpo (Ro. 4:19; 1 Co. 7:4; Ro. 1:24), o al cuerpo como una presencia personal o física (2 Co. 10:10). En este sentido, «cuerpo» es muchas veces sinónimo de «carne», pues a veces ella también señala solamente la corporalidad física del hombre: circuncisión «en la carne» (Ro. 2:28), estar presente o ausente «en la carne» (Col. 2:1, 5).

Pero un análisis más detenido enseña que «cuerpo» y «carne» (en este sentido limitado del término) no apuntan a los «componentes» externos del hombre —como el material envoltorio del verdadero hombre interior— sino que denotan el hombre *mismo* según un determinado modo de existencia. Esto es evidente por la manera en que Pablo habla a veces del cuerpo como del modo de existencia concreta y coextensiva con el hombre mismo. Esto se ve, por ejemplo, en expresiones como «os ruego... que presentéis vuestros cuerpos en sacrifico vivo» (Ro. 12:1). En Efesios 5:28 «a sí mismo» es sinónimo de «su cuerpo». En Romanos 6:12, 13 se habla primeramente del «cuerpo» y de sus «miembros», e inmediatamente después como sinónimo de ellos se habla de «vosotros mismos». Lo mismo ocurre en 1 Corintios 6:15 comparado con 12:27. El primer texto dice: «¿no sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?», el segundo dice: : «Ahora bien, vosotros sois el cuerpo de Cristo, y miembros de él cada uno en particular». En un caso, «vuestros cuerpos» es el sujeto del ser miembro de Cristo, y en el otro, sin que varíe el significado, el sujeto es el pronombre personal «vosotros».[65] El mismo uso inclusivo de «cuerpo» se halla en aquellos pasajes en que el cuerpo significa aproximadamente la «vida humana terrenal» que incluye la muerte. Por ejemplo, cuando Pablo declara que siempre lleva en el cuerpo la muerte de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en su cuerpo (2 Co. 4:10), o cuando manifiesta su ardiente anhelo de que Cristo sea honrado en su cuerpo y agrega: «o por vida o por muerte» (Fil. 1:20; *cf.* Col. 1:22). Cuando habla una y otra vez de los «miembros» (μέλη) del cuerpo, expresa lo mismo. Sólo que los miembros señalan más concretamente las diferentes posibilidades que tiene el hombre, en su existencia física, de actuar, obedecer, pecar. Por esta razón, se puede hablar también de hacer morir los miembros que están sobre la tierra (Col. 3:5), donde no se habla evidentemente de la mutilación física de los miembros, sino de la lucha que contra el pecado el hombre debe librar dentro de sí y consigo mismo. En este sentido personal también la palabra «carne» puede emplearse a veces como equivalente de «cuerpo» o de «miembros». Por ejemplo, en 2 Corintios 4:10, 11 Pablo usa «cuerpo» y «carne» como sinónimos, al describir la totalidad del hombre en su existencia temporal y física.

Aparte de esta similitud entre «cuerpo» (σῶμα) y «carne» (σάρξ),[66] no se debe perder de vista los diferentes puntos de vista desde los cuales ambas descripciones consideran al hombre en su existencia terrenal. Aun en los casos donde «carne» no posee el significado específico de pecaminosidad humana, tiene en vista especialmente al hombre en su debilidad y transitoriedad. Por el contrario, «cuerpo» representa la imagen del hombre tal como fue creado por Dios, tal como él lo quiso. Por lo tanto, el cuerpo será salvado por Dios de la muerte. Cuando en 1 Corintios 15 Pablo habla de la resurrección, por un lado pone todo el énfasis en el hecho de que «la carne y la sangre» no pueden heredar el reino de Dios y, por el otro, en que el ser humano resucitará según su existencia corporal. No se quiere decir que el cuerpo humano tal como existe ahora

---

65 *Cf.* Bultmann, *Theology*, p. 194. En cuanto a este cambio de significado de cuerpo desde el «exterior» visible y palpable del hombre al «hombre mismo», véase el análisis incisivo que Bultmann hace de 1 Co. 6:13-20 (*op. cit.*).

66 Sobre la «carne», véase la sección 16.

no haya de morir y acabarse. Este cuerpo pertenece a lo transitorio, a la carne. El que resucitará será otro cuerpo, un cuerpo espiritual. Pero en los escritos de Pablo jamás se dice que la carne vaya a resucitar como carne espiritual. No se trata sólo de que la expresión «resurrección de la carne» no ocurre en Pablo, sino que para él habría sido una expresión inconcebible (1 Co. 15:50), porque para él la «carne» caracteriza lo temporal y terrenal de la existencia humana, mientras que «cuerpo» puede también indicar lo futuro, lo celestial.[67]

Por un lado, todo esto hace evidente hasta qué punto el ser humano durante toda su existencia es «cuerpo». En otras palabras, el ser humano no puede manifestarse de otra manera que no sea como un ser físico, y es en su cuerpo que experimenta su responsabilidad como hombre. Por otro, es evidente que también existe un *Gegenüber* (= contrincante) del «yo»: el hombre interior, la *nous* (véase más adelante), por un lado, y el «cuerpo», por el otro. Pero incluso en este sentido «cuerpo» no significa sólo lo físico y lo palpable, sino el hombre en su autorealización, la que debe ser determinada de «adentro». Esta relación que el hombre tiene con su cuerpo (consigo mismo) se expresa, por ejemplo, cuando se afirma que los creyentes no deben poner sus cuerpos (miembros) al servicio del pecado (Ro. 6:12ss., 19), que deben hacer morir sus miembros que están en la tierra (Col. 3:5), que deben presentar sus cuerpos en sacrificio vivo (Ro. 12:1ss.), etc. En el mismo sentido, (es decir, como equivalente del reflexivo), el cuerpo puede ser descrito como el órgano o el medio en y por el cual el hombre debe vivir responsablemente delante de Dios. Así dice Pablo, por ejemplo, que cada uno recibirá según lo que haya hecho «por medio de su cuerpo» (διὰ τοῦ σώματος, 2 Co. 5:10), sea bueno o sea malo. En 1 Corintios 6:13 dice que el cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor. Asimismo, en 1 Tesalonicenses 5:23 ora que el espíritu, el alma y el cuerpo de los lectores sean guardados irreprensibles para la venida de nuestro Señor Jesucristo, lo que naturalmente no se refiere a su bienestar físico o a su salud, sino a lo que hayan hecho y lo que hayan mostrado ser en y mediante su existencia corporal. Por un lado, en todos estos pasajes no se puede pensar en el «cuerpo» como algo separado del hombre mismo, como sí fuera sólo la organización material-sensual. Hay que recordar que el hombre no solamente «posee» un cuerpo, sino que «es» un cuerpo. Por otro lado, el hecho de ser un «cuerpo» da la posibilidad de diferenciar entre el hombre y sí mismo, entre el «yo» y su autorealización en pensamiento y acciones. Según Pablo, esto último puede llegar a asumir la forma de un cuerpo que se independiza del «yo», un cuerpo con sus propias «concupiscencias» y «prácticas» que el «yo» debe matar (Ro. 6:12; 8:13; Col. 3:5). La unidad de la existencia humana —de lo «exterior» y lo «interior»— se manifiesta en la armonía entre el «yo» y el «cuerpo», tanto en el bien como en el mal. Pero esta diferenciación entre el «yo» y el «cuerpo» también crea la posibilidad de una discordia interior de toda la existencia humana. Esta discordia se presenta con colores tan vivos particularmente en Romanos 7:14ss.

La *nous* (νοῦς = mente)

En los escritos de Pablo encontramos, además, toda una gama de conceptos que describen y definen «el hombre interior», como «entendimiento» (νοῦς), «corazón» (καρδία), «voluntad» (θέλημα), «alma» (ψυχή), «espíritu» (πνεῦμα), «conciencia» (συνείδησις). Los conceptos que ocupan el lugar más importante son *nous* (= mente) y corazón. Pablo los emplea a menudo y los relaciona estrechamente.

Nuestro idioma no tiene una expresión equivalente a *nous* (νοῦς). A veces se la puede traducir simplemente como «entendimiento», como en el caso en que hablar con la *nous* se opone al «hablar en lenguas» (1 Co. 14:14ss., 19). En

67 Véase más adelante la sección 78.

otras palabras, se afirma que debemos hablar de una manera que todos entiendan «sobriamente» el sentido y significado de lo que se dice (*cf.* 2 Co. 5:13).[68] Así se puede decir también que la paz de Dios trasciende toda *nous* (Fil. 4:7), es decir, que la paz divina otorga aquello que el hombre no puede lograr con toda su reflexión[69] (o lo que sobrepasa todo lo que el entendimiento humano comprende o es capaz de comprender).[70] En sentido similar, la *nous* puede también significar discernimiento, juicio inteligente (*cf.* 2 Ts. 2:2).

Sin embargo, *nous* tiene a menudo un significado más abarcador y pleno que no concuerda con nuestro vocablo «entendimiento», o sólo lo hace parcialmente. Así ocurre en textos en que *nous* se relaciona muy especialmente con el conocer a Dios. Por ejemplo, Romanos 12:2 nos dice que la renovación de la *nous* nos habilitará para discernir cuál es la voluntad de Dios. Más directamente relacionada aun con el conocimiento de Dios es la expresión de Pablo sobre los gentiles, de que a través de la *nous* ellos pueden conocer las cosas invisibles de Dios a partir de las cosas hechas (νοούμενα = siendo entendidas, Ro. 1:20). Aquí la *nous* no es el asiento de un conocimiento natural o innato de Dios, menos aun la luz divina en el hombre o algo similar, sino que denota la capacidad y susceptibilidad del hombre para aceptar la revelación de Dios que le llega desde afuera. Esto no significa, sin embargo, que la *nous* sólo conoce en forma receptiva. Es al mismo tiempo el hombre en su autodeterminación interior. En términos religiosos, significa tanto la receptividad como la responsabilidad con respecto a la revelación que le llega. Por tanto, la *nous* no es sólo una capacidad teórica, sino también el punto de partida, el «centro» determinante de su actuación.[71] Pablo lo dice en Romanos 14:5: «cada uno esté plenamente convencido en su propia *nous* (= juicio, autodeterminación)». Romanos 7:23 es también típico de este significado: «pero veo otra ley en mis miembros que está en guerra contra la ley de mi *nous*». Aquí la palabra «ley» debe ser entendida en el sentido más general de «poder», «compulsión».[72] Pablo afirma que la *nous* —como punto de partida de la actuación moral— ha sido sujetada a esa ley o poder. La *nous* representa aquí lo que el hombre sabe y quiere con respecto al bien, según su autodeterminación más profunda (*cf.* el contexto)[73]. Como aquí no se piensa sólo en decisiones individuales sino en la continua actitud moral del hombre, *nous* puede tener el sentido más general de disposición, mente (*cf.* por ejemplo, 1 Co. 1:10; Col. 2:18ss., etc.).

---

68 No es fácil interpretar la contraposición de «mi espíritu» (τὸ πνεῦμά μου) con «mi entendimiento» (νοῦς μου) que encontramos en estos versículos. Algunos interpretan «mi espíritu», no como el espíritu humano, sino como el *pneuma* divino dado al hombre (así, p. ej., Bultmann, *Theology*, p. 203ss.; Wendland, *Cor.*, p. 84). Otros opinan que la contraposición «mi espíritu» y «mi entendimiento» contradice tal explicación (p. ej., Grosheide, *I Cor.*, p. 363). Según nuestro parecer, el contexto trata de τὰ πνευματικά (= los dones espirituales, 14:1), lo que indica que hay que pensar en algo que trasciende el espíritu humano. *Cf.* también el v. 2 y el uso sinónimo de τῷ πνεύματι (= con el espíritu, v. 15, 16) y ἐν γλώσσῃ (= en lengua, v. 19). Es difícil explicar qué se quiere decir con «mi espíritu» si con esto sólo se apunta al espíritu humano. Por lo demás, nos encontramos acá con un notable uso idiomático.

69 *Cf.*, p. ej., el artículo νοῦς (= mente) por Behm, *TDNT*, IV, p. 959.

70 Así, p. ej., con diversas variaciones, Bultmann, *Theology*, I, p. 211.

71 *Cf.* también Greijdanus en relación con Ro. 1:28, que dice: «en este texto [la *nous*], es la inclinación, la manera de pensar sobre cuestiones éticas, tal como surge de la continuación» (*Rom.*, I, p. 121; véase también Gutbrod, *Die Paulinische Anthropologie*, p. 52.

72 *Cf.*, p. ej., Bultmann, *Theology*, p. 259; Greijdanus, *Rom.*, I, p. 347.

73 En cuanto a Ro. 7:14ss., véase la sección 20.

Como hemos visto, Pablo le atribuye a la *nous* un papel importantísimo respecto a la responsabilidad humana. La misma importancia se refleja en los compuestos y en los términos relacionados con dicha palabra. Por ejemplo, «pensamiento» (νοήμα, 2 Co. 3:14; 4:4; 2 Co. 10:5; 11:3), donde el «momento de pensamiento» está relacionado muy estrechamente con el «momento de disposición» que se manifiesta al querer y al obrar. También la palabra «conversión» (μετανοία), que Pablo emplea esporádicamente,[74] denota un cambio de la *nous*, un cambio radical del hombre en todo su pensar, desear y actuar (*cf.* 2 Ti. 2:25; 2 Co. 12:21), cuyo secreto está en volverse a Dios con arrepentimiento (2 Co. 7:9, etc.) que se manifiesta al dar la espalda al pecado. Podrían señalarse también otras ideas similares, en las cuales «el pensar» del hombre está ligado estrechamente con su decisión moral y con toda su actitud moral-religiosa en la vida.[75]

Para nuestro propósito es suficiente comprobar que para Pablo el concepto de *nous* —desde un punto de vista de una antropología teológica— tiene un significado muy importante en la medida que denota, por un lado, el órgano y la posibilidad de que el ser humano sea confrontado —como ser pensante y responsable— con la revelación de Dios y, por otro lado, constituye la descripción de aquello que determina más profundamente al hombre en su pensamiento y acción.

El corazón (καρδία)

El significado del concepto «corazón» (καρδία) está muy estrechamente relacionado con lo anterior. Como en todo el Nuevo Testamento,[76] en los escritos de Pablo el corazón es el concepto que denota preeminentemente el ego humano con sus pensamientos, afectos, aspiraciones, decisiones, tanto en relación con Dios como con el mundo que lo rodea. Por lo tanto, el «corazón» denota teológicamente al hombre como ser moral-religioso. Hasta qué punto «entendimiento» (νοῦς) y «corazón» (καρδία) son correlativos desde este punto de vista, se advierte en aquellos pasajes en que tienen significados paralelos (como Fil. 4:7; 2 Co. 3:14ss.). La conversión, el cambio de la *nous*, es cuestión del corazón (Ro. 2:5). Se puede decir posiblemente, si bien no existe un lenguaje prolijamente delimitado, que el concepto de corazón es aun más amplio que el de *nous*, por cuanto la *nous* habla del yo humano desde el punto de vista del pensamiento —si bien como hemos visto de ninguna manera debe entenderse esto sólo como una facultad intelectual—, mientras que en el corazón habitan y de él provienen, los afectos, aspiraciones, pasiones y deseos.[77]

De especial importancia para nuestro tema es que —al igual que el entendimiento— el corazón está relacionado expresamente con Dios; no como si el corazón del hombre fuera lo que más afinidad tiene con Dios —tampoco en su «corazón» el hombre trasciende el hecho de que es humano— sino en el sentido de que Dios se manifiesta por su revelación en o al corazón como centro de la vida humana. Así se dice que si bien los gentiles no poseen la ley, no obstante muestran la obra de la ley escrita en sus corazones (Ro. 2:14ss.). Esto por cierto no significa que sin la revelación de la ley de Dios, el hombre posea de sí mismo conocimiento de la voluntad divina en virtud de una iluminación interior centrada en su corazón, de modo que debamos considerar su corazón como el elemento más elevado o divino en el hombre. Al igual que en el caso

74 Véase también el artículo μετανοέω (= convertirse) por Behm, *TDNT*, IV, p. 1004s.

75 Véanse, p. ej., las exposiciones de Gutbrod, *op. cit.*, p. 54, 55; y de Bultmann, *Theology*, I, pp. 211ss.

76 *Cf.* también el artículo καρδία (= corazón) por Behm, *TDNT*, III, p. 611.

77 Para los textos de prueba, véase Behm, *op. cit.*; Bultmann, *Theology*, I, pp. 222s.

de la *nous*, aquí se habla del corazón como del lugar donde Dios se manifiesta al hombre por medio de su revelación en todas sus obras.[78] Inversamente, se dice de Israel que un velo cubre su corazón hasta que se convierta al Señor (2 Co. 3:15ss.). Este velo sobre el corazón impide el verdadero conocimiento de Dios así como la iluminación de la revelación de Dios en Cristo posibilita nuevamente el verdadero conocimiento de su gloria (2 Co. 4:6). Y así como por su revelación Dios se manifiesta en el corazón del hombre como el verdadero centro de su ser, así también este corazón es el sujeto de la respuesta —positiva o negativa— que el hombre da a esa revelación, respuesta que Dios escudriña, prueba y hace manifiesta (Ro. 8:27; 1 Ts. 2:4; 1 Co. 4:5). Con el corazón se cree (Ro. 10:10), se codicia (Ro. 1:24), se obedece (Ro. 6:17), se cumple la voluntad de Dios (Ef. 6:6), etc. Se podría haber usado en todas estas expresiones el pronombre personal, pues lo que el hombre *es* se determina por la calidad de su corazón. El amplio uso que se le da al término corazón —en las expresiones más decisivas que se emiten acerca del hombre— confirma que el hombre es conducido y guiado en lo más profundo de su ser desde un determinado punto, en el cual manifiesta su verdadera humanidad tanto en su susceptibilidad a la revelación de Dios como en su responsabilidad por la forma en que piensa, desea y obra.

Alma y espíritu (ψυχή y πνεῦμα)

De mucha menor importancia para el tema que nos ocupa es el uso paulino del concepto «alma» (ψυχή). Para Pablo, el alma no es —a la manera griega— lo inmortal en el hombre, a diferencia de su «cuerpo» (σῶμα), ni tampoco denota lo espiritual a diferencia de lo material. La palabra *psujé* (ψυχή) significa en general la vida natural del hombre, como se ve en las siguientes expresiones literales: «buscan mi *psujé*» (esto es, «procuran matarme», Ro. 11:3), «expusieron su cuello por mi *psujé*» (esto es, «para salvarme», Ro. 16:4) y «hubiéramos querido entregaros... nuestras propias *psujé*» (esto es, «nuestras propias vidas», 1 Ts. 2:8). Esto se advierte con mayor claridad en las conocidas expresiones de 1 Corintios 15:44ss., donde Pablo coloca al primer hombre Adán como «alma [ψυχή] viviente» en contraposición a Cristo como «espíritu que vivificador» (v. 45) y donde también habla del «cuerpo *psujikon*» —σῶμα ψυχικόν, «cuerpo natural» en RV60, NVI, BJ, v. 44— que es sembrado en debilidad y corrupción, a diferencia del cuerpo espiritual que resucitará. Obviamente *psujikos* (ψυχικός) aquí no significa algo mental o psíquico, sino significa claramente la vida humana terrenal que no perdura porque está sujeta a la muerte y a la corrupción. La palabra *psujikos* es aquí sinónimo de «la sangre y la carne» (v. 50) que han sido tomadas «del polvo de la tierra» (v. 47). En concordancia con ello, Pablo también habla del «hombre *psujikos*» («natural» en RV60) que no puede percibir las cosas que son del Espíritu de Dios (1 Co. 2:14) y lo contrasta con el hombre espiritual o *pneumático*.[79] En 1 Corintios 3:1-3 Pablo identifica al hombre «natural» (de 2:14) con el hombre carnal (σάρκινος, v. 1; σαρκικός, v. 3). Es evidente, pues, que *psujikos* señala en este contexto lo humano y limitado, lo humano como incapaz en sí mismo de abarcar o comprender la sabiduría divina, de la cual Pablo ha dicho en el capítulo anterior que es el objeto del anuncio especial de Dios. Los términos ψυχικός y σαρκικός se acercan semánticamente en la medida en que ambos denotan al

78 *Cf.* anteriormente sobre la *nous* en esta misma sección.

79 Un contraste que, de acuerdo a Bultmann, sólo se debe entender según la antropología gnóstica, y no según el uso idiomático griego ni veterotestamentario (*Theology*, I, p. 168). Sin embargo, véase también a J. Dupont, *Gnosis. La Connaissance religieuse dans les épitres de Saint Paul*, 1949, pp. 178ss.

hombre en su limitación y humanidad en contraposición a las posibilidades y realidades divinas. De otra manera, *psujikos* y *psuje* no son peyorativos. No tienen como σάρξ (= carne) el significado especial y preciso del hombre natural en su pecado, en su alejamiento de Dios. Aunque no se emplean en contraposición al *pneuma* dado por Dios, describen al hombre en su vida natural, en especial el hombre según su vida interior, como se manifiesta concretamente en la palabras compuestas «de una *psujé*»[80] («unánimes», Fil. 2:2), «de la misma *psujé*»[81] («del mismo ánimo», Fil. 2:20), «bien de la *psujé*»[82] («de buen ánimo», Fil. 2:19), etc.[83]

Pablo habla del πνεῦμα (= espíritu) en un sentido muy semejante al de *psujé*, al menos cuando se refiere al espíritu humano y no al Espíritu que Dios da a los creyentes. Lo mismo que *psujé*, la palabra *pneuma* denota el hombre en su existencia natural, considerado desde su interior. La evidencia más clara está en el uso paralelo de «no tuve reposo en mi *pneuma*» (2 Co. 2:13) con «nuestra *sarx* no tuvo reposo» (2 Co. 7:5). En ambas oportunidades se trata simplemente del hombre en su condición natural que puede ser señalado tanto como πνεῦμα (= espíritu) o como σάρξ (= carne). Tampoco hallamos aquí indicio alguno de que el espíritu del hombre sea un principio supra-sensual divino inherente en él. Cuando Pablo dice en otros pasajes «la gracia de Cristo sea con vuestro espíritu» (Gá. 6:18; Fil. 4:23; Flm. 25), ello significa lo mismo que «con vosotros» (Ro. 16:20; Ef. 6:24, etc.). En el mismo sentido en que habla de «ser de una *psujé*», etc., el apóstol habla también de estar «en un mismo espíritu» (Fil. 1:27), de la «comunión del espíritu» (Fil. 2:1, etc.). Todas estas expresiones no indican otra cosa que el hombre en su existencia natural interior. Por consiguiente, cuando en 1 Tesalonicenses 5:23 se dice «todo vuestro ser, espíritu, alma, cuerpo sea guardado irreprensible para la venida de nuestro Señor Jesucristo», con toda probabilidad no debemos pensar en una representación tricotómica que diferenciaría precisamente tres partes del hombre, siendo el *pneuma* el plano de vida más elevado, diferenciado de la *psujé*. Aquí nos encontramos más bien ante una forma de expresión pletórica (tal vez tradicional), por la cual se señala de dos maneras la vida interior del hombre, pero a la que no se puede atribuir ningún significado psicológico o antropológico especial.[84] Pablo habla del hombre interior en más de una manera. Emplea

---

80 La palabra compuesta es en griego, συμψυχός De σύν (= con) + ψυχός.

81 La palabra es ἰσόψυχος.

82 Aquí se trata de un verbo, εὐψυχέω.

83 *Cf.* también la expresión ἐκ ψυχῆς (= de corazón, Ef. 6:6; Col. 3:22), para indicar lo que hace el hombre con todo el consentimiento en su ser interior.

84 *Cf.* también Gutbrod, *op. cit.*, p. 90ss.; Kümmel, *Man in the New Testament*, p. 24; Bultmann, *Theology*, I, p. 205s; M. Dibelius, *Th.*, p. 32; quienes opinan distinto de A. Oepke, *Der Brief an die Thessalonicher*, 1949, p. 143, que interpreta «espíritu» como el «más elevado principio de vida centrado en Dios» y «alma» como «la vida natural», aclarando que esta forma de hablar procede «del encuentro de influencias orientales y helénicas». Con todo, en ningún otro pasaje de Pablo encontramos tal concepción tripartita del ser humano. J. A. C. van Leeuwen, *Paulus's zendbrieven... Thessalonica*, 1926, interpreta «espíritu» como el nuevo principio de vida por el cual el hombre regenerado se ve determinado en su alma y en su cuerpo (p. 395). Pero aun si así fuera, ¿se podría hablar de ello como si fuera una parte constitutiva y diferenciada del hombre, juntamente con el alma y el cuerpo? Para la interpretación que hemos aceptado, véase también H. Bavinck, *Geref. Dogmatiek*, II, 1928, p. 517.

para ello la palabra «alma», como también espíritu, sin que siempre sea posible diferenciarlos técnicamente.[85]

El pecado de adentro hacia afuera

Al principio de esta sección mencionamos que en la existencia humana el pecado se mueve en dos direcciones, de adentro hacia afuera, y de afuera hacia adentro. La primera dirección la hallamos especialmente en Romanos 1 y en Efesios 4, donde se describe la degeneración moral de la vida de los gentiles. Como ya hemos visto, la descripción de Romanos 1:18ss., permite demostrar —a partir de esa corrupción radical— la ya claramente visible manifestación de la ira de Dios.

La naturaleza específica de esa corrupción es que apaga en el ser humano todo conocimiento y volición buenos, y hace que se deleite en practicar el pecado. Los seres humanos han recibido en su *nous* cierta revelación de Dios y, por tanto, conocen a Dios. Sin embargo, no glorifican a Dios ni le dan las gracias, por lo cual son abandonados a la futilidad de sus razonamientos y sus necios corazones son entenebrecidos (1:20, 21). La ira de Dios se revela en esta inutilidad del hombre interior, en este abandono de la *nous* como posibilidad de conocer a Dios y en este entenebrecimiento del corazón. Dios entrega al ser humano a las concupiscencias de sus corazones (v. 24), los abandona a una «*nous* reprobada» (ἀδόκιμος νοῦς) para hacer lo que no conviene (v. 28). Pues el hombre interior no solamente es abandonado a las tinieblas y al desconocimiento en su relación con Dios, sino que también se pervierte en su propia determinación moral y queda así inclinado a actuar desenfrenada y reprobablemente. De este modo la corrupción irrumpe hacia afuera en su existencia física (v.24). La corrupción del corazón y de la *nous* se traspasa al hombre exterior, en una vida vergonzosa y reprobable ante Dios y los hombres.

Una descripción similar a la de Romanos 1, se encuentra en Efesios 4:17ss., donde se exhorta a los creyentes a que no anden como los gentiles «en la vanidad de su *nous,* teniendo el entendimiento entenebrecido, alienados de la vida de Dios por la ignorancia que en ellos hay, por la dureza de su corazón; los cuales, después de perder toda sensibilidad, se entregaron al libertinaje». En todo esto están alienados de la vida de Dios, están desconectados

---

85 En sus incisivos análisis de los conceptos antropológicos paulinos, Bultmann opina que el *pneuma,* como distinto de la *psujé,* parece señalar al «yo» humano «como consciente y reflexivo», acercándose así al concepto moderno de la auto-conciencia. Para esto apela a pasajes como Ro. 8:16, 1 Co. 2:11 (*Theology,* I, p. 207). Sin embargo, también se dice del hombre *psujikos* que conoce y sabe (1 Co. 2:14). *Cf.* también Gutbrod, *op. cit.,* p. 79.

de la verdadera vida que Dios quiere, dirigida hacia él, que tiene su cumplimiento en él. Una vez más se menciona como causa la ignorancia (διὰ τὴν ἄγνοιαν), que es la falta de verdadero conocimiento, y la aparición en su lugar de lo opuesto, lo que se relaciona otra vez con la inutilidad de la *nous*. La causa es el endurecimiento de sus corazones, que es la descripción más central del ego humano. El corazón ha sido endurecido, se ha vuelto insensible y entumecido por haberse alejado de Dios. Y todo esto se manifiesta en la forma en que se conducen los gentiles. Así como en Romanos 1 se repite una y otra vez que Dios los ha entregado a toda suerte de malas prácticas, aquí se dice que ellos mismos se han entregado a esas prácticas. Lo que es un juicio de Dios es al mismo tiempo una acción de los hombres.

Estas extensas descripciones muestran que la corrupción del pecado reside en el corazón y en el entendimiento humano. Pero es precisamente de su corazón y entendimiento que el ser humano, para manifestación de su vida, debería recibir la guía y dirección que necesita hacia el bien. Estas descripciones del entendimiento entenebrecido y del corazón depravado se refieren en especial a los gentiles en su honda decadencia moral, y en general a pecadores notorios y a los enemigos de la verdad de Dios (*cf.* Col. 2:18; 1 Ti. 6:5; 2 Ti. 3:8; Tit. 1:15). Esto no altera el hecho de que el apóstol no sólo pone esta depravación radical de los gentiles e impíos como ejemplo disuasivo, sino que también desea hacer sentir a aquellos que no han llegado a tal extremo, la seriedad del pecado a causa de la ira de Dios en sus propias vidas (Ro. 2:1ss.), o desea también aclarar a los creyentes de qué corrupción han sido salvados (*cf.* Ef. 2:1-3; Tit. 3:3). De ahí que la renovación de la *nous* sea una necesidad no sólo de algunos, sino de *todos* los que deseen ofrecer sus cuerpos (es decir, ellos mismos; véase más arriba) a Dios en sacrificio agradable a él (Ro. 12:2; Ef. 4:23). De la misma forma obra Dios en los creyentes, por su buena voluntad, no sólo el obrar sino también el desear aquello que contribuye a la salvación del hombre (Fil. 2:13).

No todos tienen el mismo grado y forma de corrupción

Por otra parte, se ha de tener cuidado de no poner al mismo nivel todo lo que la doctrina paulina del pecado dice de la corrupción del hombre interior. No todo lo que se expresa en esa descripción de la depravación radical de los gentiles puede aplicarse sin más como veredicto acerca de la *corrupción total* de los hombres tomados individualmente. Existen diferencias aun entre los mismos gentiles. El apóstol conoce entre los gentiles a personas que no se han

hecho culpables de estos vergonzosos pecados y que más bien en sentido cívico tienen derecho a la alabanza y a la protección de las autoridades por sus buenas obras (Ro. 13:3ss.), y cuyo juicio y aprobación también debe apreciar la iglesia (*cf.* Col. 4:5; 1 Ti. 3:7; 2 Co. 8:21). Pero no sólo esto, sino el apóstol también habla claramente de gentiles que por sus obras han dado muestras de que Dios ha escrito en sus corazones lo que la ley exige, dando testimonio en sus conciencias de que sus obras eran buenas o malas (Ro. 2:15). El contexto de Romanos 1:18-3:20 deja en claro que con esto no se quiere decir que estos gentiles no tengan necesidad de la justificación por la fe y del Espíritu de Cristo para su salvación; también ellos, con todos los demás, caen bajo el juicio de Dios por el pecado en virtud de la insuficiencia de sus obras legales (Ro. 3:20, 23). Sin embargo, no podemos perder de vista que no sólo se les atribuye por sus obras un cierto cumplimiento de la ley, sino que también han recibido de Dios en sus corazones una noción de la exigencia de la ley, y la han puesto en práctica. Y lo que vale para los gentiles, vale también para Israel. De hecho, toda la predicación de Pablo tiende a privar a Israel de su justificación ante Dios y descubrirle su pecado (Ro. 2:1ss.). Pero aun así, esto no altera el hecho de que él le atribuye a Israel no sólo el conocimiento de la voluntad de Dios en virtud del privilegio de la ley que les fue otorgada (Ro. 3:2; 9:4), sino que declara que también ellos evidencian tener celo de Dios, pasión por agradarle con sus obras de la ley (Ro. 10:2). Cuando el apóstol agrega: «pero [dicho celo] no está en conformidad al conocimiento correcto» (ἀλλ᾽ οὐ κατ᾽ ἐπίγνωσιν), trae a colación a la *nous* otra vez. Pero esta vez no habla —como cuando se refiere a los gentiles— de su entenebrecimiento y del estar entregados a una *nous* nefasta. Si este entenebrecimiento de la *nous* lleva a los gentiles a toda clase de pecados vergonzosos, en Israel la falta de conocimiento obra de manera totalmente distinta. En Israel la falta de conocimiento los lleva a tratar de hacerse aceptables ante Dios por medio del comportamiento más impecable posible (Ro. 10:3; *cf.* Fil. 3:6, 9). En consecuencia, cuando en otro pasaje se dice que los israelitas se endurecieron en su *nous* (ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν, 2 Co. 3:14) y que fue puesto un velo sobre su corazón (v. 15), se trata (al igual que con los gentiles) de un endurecimiento y entenebrecimiento del corazón y de la *nous* (*cf.* también Ro. 11:7, 8), pero en un sentido totalmente distinto: la consecuencia del endurecimiento y de la corrupción interior no se manifiesta aquí en un deseo de obrar lo que es moralmente reprobable o en una carencia total del conocimiento de la voluntad de Dios, sino más bien en el intento de justificarse ante Dios con el máximo esfuerzo moral posible. Para comprender la doctrina pau-

lina del pecado es importante distinguir marcadamente este carácter diferenciado de la corrupción del hombre interior sin Cristo, y no caer en una concepción de las implicaciones antropológicas de esa doctrina del pecado que lo coloque todo al mismo nivel.

El pecado de afuera hacia adentro

La descripción paulina del hombre en su pecado tiene un aspecto antropológico muy característico. Me refiero a la «dirección inversa» en que se mueve el pecado de afuera hacia adentro. En otras palabras, de la relación directa que existe entre el pecado y el cuerpo. La esclavitud al pecado a la que el hombre está sujeto y su situación de muerte debido a la ira de Dios, no sólo están determinadas por la corrupción del hombre interior y su influencia en «el cuerpo». Más bien podría decirse que lo opuesto no es menos característico de las concepciones antropológicas de Pablo, quien afirma que el pecado domina el cuerpo «desde afuera», y de este modo sujeta al hombre en su totalidad como su esclavo.

Diferentes expresiones y pronunciamientos de Pablo en sus epístolas dan evidencia de esta «directa» relación entre el pecado y el cuerpo. Por ejemplo, Romanos 6:6 habla del «cuerpo pecaminoso» (τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας) que debe ser destruido, a fin de que «nosotros» no sirvamos más al pecado. Al ser gobernado por el pecado, el cuerpo se convierte en un impedimento para que el «yo» deje de servir al pecado. En forma similar, los creyentes son amonestados a no permitir que el pecado reine en sus cuerpos de modo que obedezcan a las concupiscencias del cuerpo (Ro. 6:12). Aquí la dirección no es de adentro hacia afuera, sino lo contrario: el pecado se apodera del cuerpo, provoca en él deseos pecaminosos, y de este modo subyuga al «yo». Ya hemos señalado la expresión «las [malas] obras del cuerpo» (πράξεις τοῦ σώματος) que los creyentes deben hacer morir por el Espíritu (Ro. 8:13). Las palabras: «Haced morir, pues, lo terrenal en vosotros» (Col. 3:5) dan a entender lo mismo. Hallamos aquí que el cuerpo, como sujeto y portador del pecado, posee cierta independencia del «yo».

Romanos 7:14-27

Esta relación entre el cuerpo y el pecado se manifiesta de la manera más específica en el conocido pasaje de Romanos 7:14-27. Este pasaje hace una distinción entre la influencia que tiene el pecado sobre el yo, la *nous* y el hombre interior, por un lado; y la influencia que tiene sobre el cuerpo y sus miembros, por el otro.

Pero eso no es todo, el texto coloca todo el énfasis sobre la discordia que hay entre el «yo» y el cuerpo. La idea es que el pecado toma el control del cuerpo, sus miembros y la carne, y así torna impotente al yo, al hombre interior, a la *nous*, para hacer lo bueno que ese «yo» desea (Ro. 7:22-25). Esta oposición es tan absoluta que dos veces el apóstol da testimonio (vv. 17, 20) de que no es «él mismo», sino el pecado que habita en él (en su carne, su cuerpo, sus miembros), el que hace el mal. Este poder del pecado en sus miembros es tan grande, sin embargo, que se sabe cautivo de la ley (= el poder) del pecado en sus miembros; de hecho se denomina a sí mismo carnal, vendido al pecado, un miserable que pregunta quién lo librará de ese cuerpo de muerte (vv. 14, 23, 24). En toda esta imagen sobresale siempre la relación existente entre el pecado y el cuerpo, y esto en oposición a la voluntad del «yo» y de la *nous*. Es como si el pecado se introdujera en el hombre exterior, se entronizara en él como en una fortaleza alrededor del «yo» (el hombre interior, el *nous*), haciéndolo así su prisionero e impidiendo su fuga.

No extraña que en esta imagen algunos hayan visto una variante de la idea griega de que el cuerpo es el asiento del pecado y que, como principio inferior y sensual, es la cárcel de la parte superior, espiritual del hombre, la prisión de su alma. Sin embargo, cuando se considera más detenidamente esta variante, ni por un momento se mantiene en pie. Porque, en primer lugar, el cuerpo no es sólo una creación de Dios —y por tanto destinado para el Señor y no para el pecado (1 Co. 12:18, 24; 15:35ss.; 6:13, 15)—, sino que la predicación paulina incluye al cuerpo completamente en la obra redentora de Cristo. El cuerpo participa en la resurrección de los muertos (1 Co. 15:35ss.), y aun en su existencia terrena y corporal es considerado bajo el aspecto del poder providencial y renovador de Dios (1 Co. 12:9; 2 Co. 4:7ss.; 12:7). Por consiguiente, no se puede admitir de ninguna manera una contraposición ética entre el cuerpo y la *nous*, entre el hombre exterior y el interior, basándose en una naturaleza físico-sensual. En segundo lugar, el cuerpo representa no sólo una determinada parte del hombre, sino más bien al hombre mismo en su existencia corporal concreta. Es el ser humano mismo, y no sólo su cuerpo, quien con su carne (cuerpo) sirve al pecado (Ro. 7:25). Es el hombre mismo quien es carnal, aunque según el hombre interior desea obrar el bien y sirve a la ley de Dios con su *nous* (Ro. 7:14, 22, 25). Por consiguiente, en esta imagen de Romanos 7 y en otros pasajes se habla de algo distinto: a saber, de una cierta manera de expresar antropológicamente la discordia ética a la cual está sujeto aun el hombre que desea obrar el bien. A eso se refiere

Pablo con la discordia entre el hombre interior y su cuerpo (carne, miembros), con lo cual no quiere decir que lo interior en sí representa lo bueno y que lo exterior sea por definición lo malo en él, sino que el hombre debe librar una lucha contra sí mismo, y en esa batalla, sin el poder del Espíritu Santo, halla en sí mismo una resistencia insuperable. El que Pablo designe dicha resistencia especialmente con el «cuerpo», no implica desvalorizar lo material con respecto a lo espiritual, sino que descansa en la idea de que el hombre debe realizarse a sí mismo en su existencia física, en la cual se encuentra el modelo meridiano de la esclavitud al pecado. Al mismo tiempo, podemos decir que la importancia de estas expresiones no reside en la manera en que se emplean aquí ciertos conceptos antropológicos, sino más bien en el pensamiento que expresan: aunque el hombre esté dispuesto e inclinado a obrar el bien, termina del todo frustrado en su propósito debido a que es carne, debido a que está incorporado en la solidaridad humana en el pecado.

De hecho, tal vez se pudiera decir que en esta representación del cuerpo (miembros, carne) como impedimento decisivo para obrar el bien se refleja el carácter específico de la doctrina paulina del pecado (hamartología), tal como lo hemos podido observar en los primeros capítulos de nuestra investigación. Pablo no considera el pecado sólo, o en primer término, desde el punto de vista individual, personal, sino desde el punto de vista colectivo y supraindividual. Lo dominante en la concepción paulina del pecado es el hecho de que el ser humano fue incorporado a la solidaridad del pecado, de que es carne, de que fue puesto bajo el poder del pecado que lo rodea por todos lados, y que ha tomado posesión de él. Esto explica por qué se pone tanto énfasis en la conexión entre el pecado y el cuerpo, entendido el cuerpo en el sentido de un modo de existencia concreto sujeto al pecado. Esta concepción del pecado es la que se hace sentir en forma decisiva en la representación de la discordia interior del «yo» en Romanos 7 y halla su contraparte exacta en la estructura de la doctrina paulina de la redención.

20. Romanos 7 en la «antropología» paulina

El ser humano sin Cristo

Finalmente, tenemos que abordar un tema muy debatido en cual todavía no se consigue una solución que reciba la aceptación general de los estudiosos. Me refiero a la pregunta de si la discordia descrita en Romanos 7:14ss. debe entenderse como parte de la

lucha permanente contra el pecado en la vida *cristiana*, o si aquí Pablo se refiere a la impotencia del «yo» *sin* Cristo y *sin* el poder de su Espíritu. En otro libro[86] ya he optado por la segunda interpretación, basándome en un detenido análisis del contexto y del texto de Romanos 7, y quiero mantenerla aquí con toda su fuerza. Caería fuera del contexto del tema que ahora nos ocupa, el pasar revista nuevamente a todos los argumentos en favor y en contra.[87] Además, deberemos considerar nuevamente la intención de Romanos 7:14-25 cuando (en los párrafos siguientes) hablemos de la insuficiencia de la ley y de su impotencia por causa de la carne, que es el tema especial de Romanos 7:7-25. Lo que debe ocuparnos aquí es cómo debe interpretarse —dentro de la totalidad el esquema de la antropología paulina— esta discordia así entendida entre el hombre interior y el cuerpo, entre la *nous* y la carne.

Respuesta a una objeción

Como pensamos que Romanos 7:7ss. habla del hombre sin Cristo o antes de su conversión, tenemos que responder a la objeción que dice que en ese caso Romanos 7:7ss. estaría afirmando del «hombre interior» (la *nous*, el «yo») algo que está en conflicto con lo que Pablo asevera en otros pasajes acerca de la corrupción total del hombre sin Cristo. Ante todo habría que dejar sentado que la discordia que se describe en Romanos 7 no consiste solamente en que el «yo» (la voluntad de hacer el bien, el hombre interior) es tentado, sino que se trata de la absoluta impotencia del ego humano para atravesar en lo más mínimo la barrera del pecado y de la carne. Nadie niega que también del hombre nuevo se dice que se mantiene luchando contra la carne. Así, por ejemplo, lo afirma Gálatas 5:17, donde se dice: «la carne codicia contra el Espíritu, el Espíritu contra la carne, y éstos se oponen entre sí para evitar que

---

86 *Rom.*, pp. 153-171.

87 Esta cuestión continúa discutiéndose, si bien en la literatura exegética la balanza se inclina cada vez más hacia la interpretación que hemos adoptado. *Cf.* también el juicio de W. K. Grossouw: «...entre los exégetas modernos todavía algunos son la excepción que interpreta Ro. 7:7 (14)-25 como de la existencia cristiana» («De verscheurde mens van Romeinen zeven», en *Vriendengave Bernardus Kardinaal Alfrink aangeboden*, 1964, p. 69). Véase también O. Kuss, *Der Römerbrief*, 1963; St. Lyonnet, «L'histoire du salud selon le chapitre VII de l'Epitre aux Romains», *Biblica*, 1962, pp. 117-151. La otra interpretación todavía es defendida con algunas variantes por J. M. E. Cruvellier, *L'exegese de Romains 7, etc.*, 1961. A. F. N. Lekkerkerker, *De brief van Paulus aan de Romeinen*, I, 1962, en vano intenta romper el dilema (p. 341). Una concepción intermedia es defendida por A. J. Bandstra, *The Law and the Elements of the World*, 1964, p. 142: «...Pablo describe su propia experiencia y la de sus compañeros cristianos judíos en el momento en que el mensaje de la gracia en Cristo 'dio en el blanco' de la vida de ellos o, si se prefiere, de su experiencia de conversión».

hagáis lo que quisiereis». Lo mismo se les dice Pablo a los creyentes en Romanos 6:12, que el pecado no debe continuar reinando en sus cuerpos mortales, etc. Todo esto apunta a la permanente batalla, lucha, resistencia de la carne contra el Espíritu. Pero la diferencia tajante entre estas expresiones (u otras expresiones similares) y la descripción que hace Romanos 7 es que las primeras se pronuncian partiendo de la posibilidad y seguridad del triunfo, como se demuestra por las siguientes declaraciones: «porque el pecado no se enseñoreará de vosotros, pues no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia» (Ro. 6:14), «pero los que son de Cristo han crucificado la carne con sus pasiones y deseos» (Gá. 5:24). Pero en Romanos 7 todo tiende a darnos a conocer la situación de muerte del hombre, su condición de estar vendido al pecado y haber sido tomado cautivo por el poder superior del pecado. Es cierto que al grito desesperado «¿quién me librará de este cuerpo de muerte?», le sigue la interjección de fe: «Gracias doy a Dios, por Jesucristo Señor nuestro» (vv. 24, 25). Pero esto no significa que estas declaraciones —acerca de estar vendido, de estar cautivo bajo el pecado y de haber sido entregado al cuerpo de pecado— no sean tan absolutas como se las representa. En Romanos 8:2ss., 25 se habla del poder de Jesucristo y de la potencia liberadora del Espíritu de vida en Cristo. Todo esto no puede simplemente ser «acomodado» o pasado por alto en la descripción de la situación de muerte de Romanos 7:14-25. Más bien, el poder liberador de Jesucristo pone fin, en principio, al dominio absoluto que el pecado tiene sobre el «yo» descrito en Romanos 7. Por consiguiente, los elementos que se contraponen en Romanos 7 no son el Espíritu y la carne (como en Gá. 5) ni la gracia y la ley (como en Romanos 6), sino el «yo» humano (v. 25) y la carne, la ley de Dios y la ley del pecado. En esta lucha entre ambos bandos, la victoria le pertenece al pecado y a la carne, mientras que el «yo» permanece en situación de muerte y en absoluta esclavitud, no importa cuánto trate o anhele. Si se ha de lograr la liberación, otros poderes deben aparecer en escena, otros poderes distintos al poder del «yo» deben intervenir en la batalla. Por tanto, el que se hable de una discordia no da base alguna para pensar que aquí se habla de una lucha entre el hombre viejo y el hombre nuevo, como ocurre en Gálatas 5:17.

Plena razón tienen, por cierto, los eruditos que señalan que lo dicho en Romanos 7 «en favor» del «yo» (vv. 15-17, 18b-22, 25) no relativiza la representación que se hace del ser humano como vendido al pecado y como esclavo del mismo. No se pretende disminuir la impotencia total del hombre, sino que precisamente escla-

rece de manera más nítida el poder superior del pecado.[88] Un análisis detallado del hilo del razonamiento de Romanos 7 demostrará lo que decimos.[89] No importa cuánta resistencia le oponga el «yo» (el hombre interior, etc.) al poder del mal, de nada vale. Sólo puede hacer que la derrota sea aun más profunda y que la situación de muerte sea más desesperada. Por lo tanto, por más que uno se sienta compelido a juzgar la resistencia del yo en el hombre natural, jamás podrá mitigar el juicio desfavorable acerca de la situación humana de muerte. El significado es precisamente que si se ha de luchar sólo con estas armas, se carece totalmente de posibilidad de salvación o de victoria. Éste y no otro es el significado de las expresiones antropológicas de Pablo en Romanos 7.

Se presenta finalmente la cuestión de si lo que Pablo dice en Romanos 7:14-25 «en favor» del «yo» (del hombre interior, de la *nous*) puede conciliarse con la imagen general de la corrupción que el pecado trae al hombre que se encuentra sin Cristo, que hallamos en todas sus epístolas. Se trata aquí en particular de las siguientes expresiones: «porque no hago lo que quiero, sino que hago lo que odio... ya no soy yo quien lo hace sino el pecado que mora en mí... según el hombre interior, me deleito en la ley de Dios... Así que, yo mismo sirvo con mi *nous* a la ley de Dios, mas con mi carne a la ley del pecado». Se alega que esto no puede reconciliarse con declaraciones como la de Romanos 12:2, donde se dice tan claramente que la *nous* primero debe ser renovada para que pueda comprobar cuál es la buena voluntad de Dios, ni con la de Filipenses 2:13, donde se atribuye a Dios no sólo el hacer lo bueno sino también el quererlo.

A nuestro juicio, de esta manera se tiene poco en cuenta lo que ya hemos observado anteriormente acerca de la imagen diferenciada y plena de matices que el apóstol da de la esclavitud al pecado y de su influencia corruptora en el hombre. Romanos 7 no está fuera de esta imagen, sino que la realza. El conocimiento del bien y el celo por él no se ha apagado de la misma manera en todos los seres humanos, judíos y gentiles, bajo la ley y sin ella. No concuerda ni con la doctrina de Jesús ni con la de Pablo el negar a todos los hombres sin Cristo el celo por la ley o el deseo de lo bueno, o el considerar que esto sea imposible en ellos. Tampoco concuerda con la realidad a la que Pablo apela —como algo en cierto modo evidente— sin temor a ser mal interpretado (Ro. 2:14ss.). Esto no disminuye en nada la necesidad de una renova-

88 *Cf.*, p. ej., Kümmel, *Man in the New Testament*, pp. 30-34.

89 *Cf.*, mi *Rom.*, pp. 155ss.

ción total. La *nous* y la voluntad necesitan esa renovación total, aun cuando no se hayan entenebrecido ni corrompido al grado que se ve en la vida pagana que se entrega al libertinaje, pues deben buscar su punto de partida y poder en Cristo y en el gobierno de su Espíritu, y no ya en su propio instinto moral, en la ley o en una luz natural. En ningún pasaje se manifiesta esto con mayor claridad que en Romanos 7, donde precisamente se habla de la bancarrota total del poder de la voluntad, del mejor «yo», de la *nous* en su autodeterminación moral. Todo el contraste reside aquí entre el «yo» (vv. 14, 24) y el «por medio de Jesucristo Señor nuestro» (v. 25). Pero esto no significa que tengamos que negarle al ser humano sin Cristo todo conocimiento, celo, esfuerzo y reconocimiento de la excelencia de la demanda de la ley por encima de la voluntad de la carne.[90]

El hombre de Romanos 7

Por supuesto, que aquí interviene también el estilo peculiar que Pablo emplea en Romanos 7, me refiero a la correcta caracterización del «yo» del cual habla aquí.[91] Algunos consideran que en Romanos 7:14ss. Pablo no habla simplemente de un no cristiano «común», sino de aquel que ha «alcanzado el plano más elevado al que puede llegar el hombre precristiano», es decir, de ese hombre que se dedica con todo su esfuerzo a cumplir la ley,[92] y a quien no se le puede aplicar lo que se dice de los gentiles en Romanos 1, Efesios 2:1-3; 4:17-19 o Tito 3:3. Otros opinan que Romanos 7:7ss. habla del «estado interior» del judío bajo la ley, que no se contenta con la indiferencia que Pablo condena en Romanos 2.[93]

---

90 Téngase también en cuenta aquí la manera en que en la literatura de Qumrán se habla de la lucha contra el pecado del hombre bajo la ley. Véase la sección 21 y la literatura allí citada.

91 Véase también el artículo de Grossouw, citado en la nota 87.

92 Así, p. ej., Gutbrod, *Die Paulinische Anthropologie*, p. 53.

93 Así, E. Stauffer, *New Testament Theology*, TI 1955, p. 93. De este «judío bajo la ley» escribe así: «Es un 'celote' en el sentido de Gá. 1:13ss. y Ro. 10:2s. Se propone tomar totalmente en serio la voluntad de Dios en la ley. Pero esto lo mete en un conflicto del cual los satisfechos y los que transigen no tienen la menor idea», etc. Stauffer habla aquí del significado histórico-redentor de Ro. 7 y denomina este capítulo «el capítulo del hombre judío que lucha bajo la bandera de la ley y que, por lo tanto, lucha hasta un amargo fin, porque lucha una batalla perdida» (*op. cit.*, p. 254). Según Stauffer la interpretación autobiográfica de Ro. 7 (tal como la presenta, p. ej., Deissmann, *St. Paul*, 1925, p. 73) se derrumba ante Fil. 3:6, donde no se entrega ni el más mínimo indicio de que Pablo hubiese tenido tal desesperación en su vida precristiana, sino que lo contrario es lo cierto. Stauffer opina, sin embargo, que «las características del *homo sub lege* (= hombre bajo la ley) de Ro. 7 lógicamente deben incluir al Pablo precristiano».

Otros consideran que aquí Pablo da una imagen general del hombre que vive bajo la ley, antes de Cristo y sin él, pero vista con los ojos de un cristiano.[94] Por último, también se ha defendido la opinión de que aquí Pablo estaría hablando de una clase de período de transición en que se encuentra aquel hombre que si bien confiesa a Cristo, lucha aún por conservar la ley;[95] pero esta sugerencia ha tenido poca aceptación.

Ciertamente, no es sencillo, si es que es posible, representar este «yo» de Romanos 7:7-25 con una sola palabra. De ninguna manera debe tomarse en sentido biográfico, como si fuera una descripción de la experiencia personal de Pablo en su conversión o antes de ella. En Romanos 7 y 8 abundan los contrastes y categorías histórico-redentoras y no las experiencias individuales. Al mismo tiempo, tampoco es simplemente una generalización retórica, como si se quisiera comunicar que así acontece en general con el hombre que se encuentra bajo la ley, visto ahora con los ojos de la fe. Si bien es indudablemente más que personal —por cuanto el verdadero punto de partida del drama bosquejado en Romanos 7 es el contraste histórico-redentor—, sin embargo no se puede caracterizar la alusión personal como meramente retórica. Pablo puede identificarse fácilmente con el hombre moral encadenado por la ley, porque él mismo fue una vez así. Aquí se describe a este hombre en su lucha y en su derrota, en sus elevadas aspiraciones y en su rotundo fracaso, con la ley como aliado, y con el pecado y la carne como adversarios. Indudablemente debe decirse que —especialmente en el dramático reconocimiento de la bancarrota absoluta expresada en los versículos 14ss. y 24— el hombre natural habla aquí el lenguaje de la miseria como sólo se puede sondear y comprender en profundidad partiendo del conocimiento de la salvación. También por eso es que en determinado momento pareciera, por decirlo así, que «del otro lado» saltara la chispa: «Gracias doy a Dios, por Jesucristo nuestro Señor» (Ro. 7:25). Pero esto no significa que toda esta descripción carezca de contacto alguno con la propia experiencia del hombre que se encuentra sin Cristo, o que deje de significar para él el descubrimiento de su verdadera condición. Pablo traza un cuadro tan vívido y convincente porque

---

94 Así, p. ej., P. Althaus, *Rom.*, p. 67: «Por consiguiente, esto no depende de cuán *consciente* esté el no cristiano bajo la ley de su propia situación, aunque Pablo tampoco excluye la posibilidad de que el hombre pueda llegar a tener conciencia de ella». Sobre esta interpretación véase también Kümmel, *op. cit.*, p. 34; Bultmann, *Theology*, I, p. 264ss.; y (algo menos explícitamente) también Lindijer, *op. cit.*, p. 159.

95 Véase, p. ej., Lindijer, *op. cit.*, p. 157. A su vez, en forma diferente Bandstra, quien opina que Pablo describe acá su experiencia de conversión, véase la nota 87.

quiere poner no sólo delante del hombre en Cristo, sino también del que está bajo la ley, la absoluta necesidad de otro poder moral distinto del «yo» (la *nous* o el hombre interior). Y al poner toda esta lucha en relación con el «yo», comunica, por un lado —en solidaridad con aquellos que luchan con la ley y bajo ella— que él mismo, en un tiempo bajo la ley, no es ajeno a esa lucha; y por otro lado, cómo llegó a ver la luz en su misma desesperanza. No olvidemos, además, que la imagen puede ser tan gráfica y existencial porque la lucha contra la carne nunca pierde actualidad (Gá. 5:17) y que, por tanto, la cuestión de cómo no sucumbir en esa lucha jamás será un problema teológico obsoleto (por haberse solucionado), sino que sigue siendo una cuestión de fe que se encuentra siempre ante el peligro de transformarse en una cuestión del «yo».

Conclusión

Resumiendo, no podemos decir que la descripción de la corrupción del pecado de Romanos 7 quede fuera del esquema general de la doctrina paulina del hombre en pecado. Mas bien, constituye en cierto sentido su punto culminante, en que indica no sólo que la corrupción del pecado en toda su expresión radical no se ha de buscar sólo en los gentiles ciegos y entregados a toda perversidad, sino también en el hombre que vive bajo la fuerza de la ley —quien busca en ella su ideal y su poder moral— y que, sin embargo, debe ser llevado a reconocer que está vendido al pecado y a confesar: «¡miserable de mí!, ¿quién me librará?».

21. El pecado y la ley: La antítesis con el judaísmo

Por lo ya expuesto es evidente que el carácter de la doctrina paulina de la esencia y universalidad del pecado, y de su influencia en la existencia humana, es tan radical que excluye completamente toda posibilidad de redención y renovación de la vida fuera de la salvación obtenida por Cristo. Con todo, resta aún considerar en este capítulo lo que podría tal vez denominarse lo más incisivo y característico de toda esta doctrina del pecado: la manera en que funciona la ley en esta desesperante situación de pecado y corrupción.

Este aspecto tan característico de la teología paulina ha tenido un papel central en la historia de la teología y de la iglesia, y con-

tinúa siendo el objeto de toda suerte de investigaciones en la literatura exegética.[96]

La ley no salva

En general, se puede decir que lo que Pablo estaba tratando de hacer era demostrar que en la situación de muerte en la que el ser humano se encuentra a causa del pecado, la ley en ningún sentido puede brindarle una salida y serle de ayuda. Por el contrario, Pablo afirma que la ley —y aquí es donde su posición en cuanto a la ley se torna más intensamente crítica e incisiva— hace que el hombre que busca salvarse por ella se hunda más en la ciénaga del pecado y de su corrupción. Es este juicio tan negativo del significado de la ley, en la doctrina paulina del pecado y la salvación, el que atrae constantemente la atención de los estudiosos y ha originado toda suerte de opiniones divergentes. Particularmente el sector judío ha suscitado con frecuencia preguntas críticas y radicales.[97]

La doctrina del judaísmo

Pablo llega a esta valoración absolutamente negativa de la ley como medio de salvación en su confrontación con el judaísmo. Por tanto, no se podrá entender su actitud ante la ley si no se tiene al menos alguna noción de las ideas soteriológicas y teológicas de la antigua sinagoga. Como es cada vez más evidente, no es nada fácil ofrecer una exposición resumida de la concepción que tenía el judaísmo respecto al pecado y a la salvación,[98] debido a que era en sí una religión tan variada en lo espiritual y en lo religioso. Sin

---

96 Es muy difícil resumir todo lo que se encuentra en la literatura correspondiente, tanto en los resúmenes descriptivos de las «teologías» neotestamentarias como en una gran cantidad de monografías sobre este tema. Además de las obras antiguas citadas en el *TDNT*, IV, pp. 1022ss., véase la muy extensa lista de A. J. Bandstra, *The Law and the Elements of the World*, 1964, pp. 193-207.

97 Véase, p. ej., el muy crítico capítulo «Paul's Teaching about the Law», en el libro de H. J. Schoeps, *Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religion History*, 1959, pp. 168-218.

98 Acerca de la doctrina del pecado en el judaísmo en general, véase, p. ej., Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums*, 1926, pp. 399ss.; G. F. Moore, *Judaism*, I, 1927, pp. 445ss.; Strack-Billerbeck, *op. cit.*, III, pp. 155ss.; además también E. Sjöberg, *Gott und die Sünder im palästineschen Judentum*, 1938; Stählin/Grundmann, *TDNT*, I, pp. 289ss. Más especialmente, sobre las corrientes más radicales como la comunidad de Qumrán, p. ej., H. Braun, «Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus», en *Beitr. z. hist. Theol.*, 1957, pp. 10ss., 41ss.; ídem, «Röm. 7:7-25 und das Selbstverständnis des Qumran-Frommen», en *ZTK*, 1959, pp. 1-18; J. Ph. Hyatt, «The View of Man in the Qumran 'Hodayot'», en *NTS*, 1955, pp. 276ss. Sobre el tema en su totalidad véase también H. J. Schoeps, *Paul*, 1959, pp. 164ss.

embargo, hay que decir que la profunda diferencia que hay entre Pablo y el judaísmo que él combate no reside tanto en nociones divergentes acerca del origen y de la universalidad del pecado. Aunque también aquí pueden comprobarse toda clase de concepciones con énfasis diversos,[99] se puede decir en general[100] que para la antigua sinagoga la pecaminosidad universal como un hecho de la experiencia era una cuestión incontrovertible. La pecaminosidad universal se deducía del hecho universal de la muerte. No hay muerte sin pecado. Luego todos los que mueren deben ser pecadores. De hecho, la razón por la cual todos deben morir se busca a menudo en la desobediencia y el castigo del primer hombre, castigo que pasó a todos.[101] Pero también surgen otras voces que buscan la causa de la muerte en las transgresiones individuales,[102] y no en el pecado de Adán. Sin embargo, no se puede demostrar que el judaísmo enseñara una doctrina del pecado original en el sentido de una transmisión hereditaria de la corrupción moral provocada por Adán. Pablo tampoco muestra señales de haber aceptado una doctrina como esa.

La noción de la buena y la mala inclinación (יצר) del hombre es de particular importancia para la doctrina judía de la pecaminosidad universal humana. Se las considera como inherentes a la naturaleza humana y, por tanto, creadas por Dios. Ahora bien, todo ser humano está llamado moralmente a vencer la inclinación hacia el mal por medio del poder de la inclinación hacia el bien y con la ayuda de la ley.[103] En el «Manual de Disciplina» de la comunidad de Qumrán hallamos esta doctrina en la idea de los dos espíritus, el de luz y el de tinieblas, ambos creados por Dios (1QS III, 13ss.). En otros lugares se habla del germen o raíz mala que debe ser vencida por la ley.[104]

Antítesis entre el judaísmo y Pablo

Naturalmente, en todo esto se observan cosas que difieren de lo que encontramos en Pablo. Por ejemplo, el apóstol jamás enseña

---

99 Véanse, p. ej., los análisis de E. Brandenburger, *Adam und Christus*, 1962, pp. 15-67.

100 Sobre lo que sigue, véase también Strack-Billerbeck, *op. cit.*, III, pp. 155ss.

101 *Cf.* Strack-Billerbeck, *op. cit.*, III, p. 227; Brandenburger, *op. cit.*, pp. 45ss.; véanse también las expresiones que cita Schoeps, *op. cit.*, p. 189.

102 Brandenburger, *op. cit.*, pp. 62ss.

103 Sobre esta doctrina, véanse extensamente Strack-Billerbeck, *op. cit.*, IV, I, pp. 466-483; Brandenburger, *op. cit.*, pp. 33ss.; véase también la literatura que cita Hyatt, *op. cit.*, p. 280, nota 2.

104 Sobre esta representación de IV Esdras, véase extensamente Brandenburger, *op. cit.*, p. 33.

que exista una mala predisposición innata creada por Dios; por otra parte, la idea corporativa de «todos incorporados en uno» (tal como lo hemos señalado en la sección 16) es en su caso mucho más clara y también mucho más importante para la estructura de su teología que lo que se advierte en el judaísmo.

Sin embargo, en lo que respecta a la doctrina del pecado, la verdadera antítesis entre Pablo y el judaísmo que él combate, no reside en la evaluación de estas diferencias, sino en el juicio diametralmente opuesto sobre el poder y la función de la ley en esa situación universal de pecado.

Para el judaísmo, el gran contrapeso de la amenaza y del poder del pecado es la ley que Dios dio a Israel. La ley es el único medio para lograr para uno mismo mérito, recompensa y justicia ante Dios. La ley es el instrumento dado por Dios para vencer la inclinación hacia el mal y llevar al triunfo la tendencia hacia el bien. Se puede decir, pues, que la ley era para los judíos el medio de salvación por excelencia, la verdadera «sustancia de la vida».[105]

Las obras de la ley

Indudablemente que en las fuentes judías se advierte toda clase de diferencias en la forma en que estima la gravedad y el poder del pecado. La tendencia predominante es la doctrina —no pocas veces presentada en sentido altamente cuantitativo— del mérito de las obras de la ley que a su tiempo capacita al hombre para obtener la vida eterna. El medio para lograr muchos méritos está en la multiplicidad de mandamientos. Todo cumplimiento de la ley, en el sentido de una acción conforme con una prescripción concreta de la ley, aporta al caudal de méritos; así como inversamente toda transgresión concreta hace peligrar la suficiencia de estos méritos.[106] Empero, además de esta concepción mercantil y cuantitativa del pecado, se pueden oír tonos más profundos que dan expresión a la incertidumbre y la desesperación provocadas por una conciencia del poder del pecado mucho más adecuada.[107] Con frecuencia se habla en forma pesimista del poder moral del hombre y de la supremacía de la inclinación al mal. Estas voces provienen especialmente de la literatura pseudoepigráfica y apocalíptica, así como de

---

105 Así W. Bousset, *Die Religion des Judentums*, 1926; p. 119; Strack-Billerbeck, *op. cit.*, III, pp. 126ss.

106 Véase además la sección 29; también Strack-Billerbeck, *op. cit.*, IV, 2, pp. 4ss.; Bousset, *op. cit.*, pp. 392ss.; Hauck, *TDNT*, V, p. 561.

107 Así, p. ej., Bousset, *op. cit.*, pp. 388ss.; Gutbrod, *TDNT*, *IV*, p. 1058; Schoeps, *op. cit.*, pp. 184ss.

algunos de los escritos de Qumrán.[108] Algunos pronunciamientos expresan en forma conmovedora la convicción de que el hombre necesita la misericordia y la ayuda divina para no ser víctima del poder del pecado, como ocurre, por ejemplo, en el cancionero de la comunidad de Qumrán.[109]

Pero todo esto no altera el hecho de que el judaísmo no conocía otro camino de salvación que el de la ley, y que consideraba que aun la misericordia y amor perdonador de Dios consistían en que capacitaban al pecador para otra vez edificar su futuro eterno sobre la base de la ley. Que el hombre debe renunciar a la ley como fuente de su poder moral y de su justicia ante Dios, es una idea que contradice en su misma esencia la doctrina judía acerca de la finalidad de la ley y de la relación intrínseca entre la ley y el pecado. El privilegio de Israel sobre los gentiles consiste precisamente en haber recibido la ley como el medio de salvación. Israel posee la *Torah* (תּוֹרָה = instrucción) como «un recurso protector y salvador contra el poder del impulso hacia el mal».[110] Es la ley la que puede otorgar vida al hombre, y son las obras de la ley las que, a mayor número, deben ahogar la acusación del pecado. Y aun en aquellos casos en que el judaísmo manifiesta mayor receptividad a la ayuda de Dios y habla de un Espíritu de Dios que debe purificar y ayudar al hombre para que su camino sea perfecto, no se da a entender otro camino de salvación mejor que el de la justicia y de la perfección lograda en el camino de la ley.[111]

Doctrina paulina: la ley es buena pero no salva

La gran antítesis de la doctrina paulina del pecado va dirigida en contra de esta importancia redentora que el judaísmo atribuía a la ley. Al hacerlo así, Pablo ha desarrollado una doctrina de la ley que se encuentra entre los aspectos más característicos de su predicación. Si intentamos analizar más detenidamente este rechazo absoluto de la ley como medio de salvación, debemos dejar bien en claro la premisa de que este rechazo no lo provoca un menosprecio a las obras de la ley como tales, ni tampoco un cierto desgano hacia la acción, ni la (moderna) contraposición entre las obras de la ley como algo «externo» y la disposición interna como la «verda-

---

108 Véase la nota 98.

109 *Cf.*, p. ej., Hyatt, *op. cit.*; también P. Benoit, «Qumrân et le Nouveau Testament», en *NTS*, 1961, pp. 292ss.

110 Schoeps, *op. cit.*, p. 205.

111 Sobre esto más extensamente, Benoit, *op. cit.*, p. 294.

dera» obediencia, ni tampoco una crítica al contenido de la ley.[112] Por lo que ya hemos dicho anteriormente es evidente que aquí el apóstol no habla por resentimiento contra una empresa en la cual una vez hubo fracasado.[113] Es como si Pablo mismo evitara que lo mal entiendan cuando pregunta: «¿Qué conclusión sacaremos? ¿Diremos que la ley es pecado?» (Ro. 7:7), a lo cual responde: «la ley es santa, y el mandamiento santo, justo y bueno» (ὁ μὲν νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή, 7:12). Además, en el mismo contexto afirma que el mandamiento tenía el fin de dar vida, que era «para vida» (εἰς ζωήν, v. 10) y que «la ley es espiritual» (o sea, divina) (v. 14; *cf.* 1 Ti. 1:8). Asimismo, en Gálatas 3:21 dice que la ley no está en conflicto con las promesas de Dios, y que si la ley tuviera el poder para dar vida a los humanos, la justicia sería por la ley. Por tanto, como norma de la voluntad de Dios y guía para la vida, la ley es insuperable y totalmente digna de confianza. Si existiera alguien que cumpliese sus exigencias, realmente viviría (Ro. 10:5; Gá. 3:12; *cf.* Ro. 2:7, 10). Por consiguiente, el apóstol no desconoce el privilegio especial de los judíos por ser el pueblo al cual se le dio la ley (Ro. 9:4). Pablo admite que es por eso que el judío conoce la voluntad de Dios y puede discernir qué es lo mejor (Ro. 2:18), y que en la ley posee «la incorporación de conocimiento y de la verdad» (Ro. 2:20). De manera que, por más incómoda que sea la situación del hombre bajo el régimen de la ley, dicha situación no se debe a que recibió la ley como una revelación inferior, como un conocimiento limitado o aun falso de Dios.[114] La predicación del evangelio no contrapone a la ley un nuevo concepto de Dios, o una nueva visión de la obligación del hombre hacia Dios. Por eso el apóstol continúa señalando al juicio final como el lugar donde todos —aun el creyente que ya no espera la justicia y la vida por medio de las obras de la ley— recibirán la retribución correspondiente a lo que haya hecho mientras estaban en el cuerpo, sea bueno o malo (2 Co. 5:10; *cf.* 1 Co. 1:8; 3:12-15; 4:4ss.; 1 Ts. 3:13; 5:23). Pablo jamás disminuiría en lo más mínimo la naturaleza divina de la ley misma o ni se consideraría superior a ella desde el punto de vista de la fe.

Por consiguiente, la verdadera razón por la que Pablo rechaza en forma absoluta la ley como medio de salvación, es enteramente distinta. Obedece al hecho de que en la luz de la muerte y de la

---

112 En oposición a estas diversas concepciones que aparecen en la historia de la investigación, véase las descripciones detalladas de Schlatter, *Der Glaube im N. T.*, 1927, pp. 324-331; véase también Bultmann, *Faith and Understanding*, I, 1933, Pp. 194ss.; Gutbrod, *TDNT*, IV, pp. 1076ss.; A. A. van Ruler, *De vervulling van de wet*, 1947, pp. 367ss.

113 Así acertadamente Nygren, *La epístola a los romanos*, p. 17.

114 *Cf.* también Bultmann, *Theology*, I, pp. 262s.

resurrección de Cristo no sólo se hizo visible un mejor camino de salvación, que dejó en penumbras al anterior haciéndolo superfluo, sino también manifestó plenamente *la absoluta insuficiencia de la ley como medio de salvación.* Por esta razón, la antítesis de Pablo con el judaísmo no sólo consiste en la predicación positiva de la justicia que es por la fe sin las obras de la ley, sino también en la evidencia —aducida *per negationem* (= por negación)— de la insuficiencia de la ley para conseguir para el hombre pecador la justicia y la vida delante de Dios. Es este último aspecto el que confiere a la doctrina paulina del pecado sus rasgos y estructura más característicos. En consecuencia, antes de entrar a considerar la justificación por la fe debemos ocuparnos con detenimiento de este aspecto.

22. No hay justificación por la ley. «Jactancia» y «escándalo»

La evidencia en cuanto a la insuficiencia de la ley como medio de salvación se aduce, principalmente, de dos maneras. Para este fin, Pablo parte de la doble función redentora que el judaísmo atribuye a la ley: como un medio para ser justificado por las obras de la ley y como un arma contra el poder del pecado.

La ley no es un medio de salvación

En cuanto a lo primero, el apóstol se opone sobre todo a la manera en que el judío se jacta en la ley y a su confianza en la posesión de la misma. Esta oposición se verifica especialmente en la gran denuncia contra el judaísmo de Romanos 2:1-3:20. La posesión de la ley de nada aprovecha, como tampoco la circuncisión. Pues no serán justificados los oidores, sino los hacedores de la ley. Y no es la circuncisión, administrada exteriormente en el cuerpo, la que hace de alguien un verdadero judío, sino la que tiene lugar en el corazón, según el Espíritu y no según la letra (Ro. 2:12-29). Y porque es precisamente esto lo que está mal respecto a los judíos, no tienen razón para exaltarse sobre los gentiles ni para jactarse de que poseen la ley. Pues aunque no caigan en toda clase de pecado y perversidad que deshonran tanto a Dios como al hombre —sobre los cuales se manifiesta ya abiertamente la ira de Dios (Ro. 1:18-32)— no es como si no tuvieran nada que ver con esos pecados, sino que participan de ellos de muchas maneras, como ellos mismos se verán obligados a admitir (Ro. 2:1ss., 17ss.). Por esta razón se engañan a sí mismos en forma fatal. Mal interpretan la longanimidad de Dios sin darse cuenta que ella trata de guiarlos a *la conversión* y no a una *falsa* seguridad. Ellos fantasean de que

están adquiriendo un caudal de méritos, cuando la verdad es que atesoran para sí la ira de Dios para el futuro, debido a la dureza de sus corazones y a su falta de arrepentimiento (Ro. 2:1-12).

Esta extensa y sorprendente acusación manifiesta ya que Pablo parte de una concepción del pecado y de la ley totalmente distinta a la del judaísmo. El judaísmo reconocía la universalidad de la pecaminosidad humana (incluyendo la de los judíos), y hasta podría coincidir de muchas maneras con la acusación de Pablo, pero esto no quiere decir que el judío abandonase su confianza en la ley. Por el contrario, los guiaba más bien una concepción cuantitativa tanto de la ley como del pecado.[115] Dios juzga al ser humano por sus obras, lo cual se concebía como un contrapesar los pecados con las obras. El resultado de dicho juicio es desconocido e incierto en la tierra. Pero si ocurre que al final las buenas obras pesan más, entonces el juicio será favorable. Y frente a los que aun en el judaísmo encontraban que era un problema el cumplir toda la ley y todos los mandamientos, se sostenía de muchas maneras la posibilidad de justificarse y vivir por la ley, aun para el pecador, pues no había sido dado ningún otro camino que no sea la ley.[116]

Radicalización cuantitativa

Pablo se opone a estas ideas del judaísmo con una concepción muy radical de la ley, tanto en términos de cantidad como con respecto a su contenido. Cuando en Romanos 2:21ss. les recrimina a los judíos toda clase de pecados individuales, para él esto es (a diferencia de los judíos) una prueba decisiva de la imposibilidad de ser justificados por la ley. Pues la ley requiere —tal como lo demuestra explícitamente en otros pasajes— ser cumplida en su totalidad (ὅλον τὸν νόμον, Gá. 5:3), y las Escrituras maldicen a todo aquel que no permanece en las cosas que están escritas en el libro de la ley, para hacerlas (Gá. 3:10; *cf.* Dt. 27:26).[117] Por consiguiente, toda reducción cuantitativa de la ley es pura obstinación

---

115 Véanse, p. ej., Strack-Billerbeck, *op. cit.*, III, pp. 160ss.; IV, 2, pp. 4ss.; Bertram, *TDNT*, II, pp. 645ss.; Gutbrod, *TDNT*, IV, p. 1058.

116 Sobre «las cuestiones del judaísmo acerca del cumplimiento de la ley», véase también Schoeps, *Paul*, pp. 184ss.

117 Gá. 3:10 dice: «maldito todo aquel... todas las cosas escritas», pero Dt. 27:26 no registra las palabras πᾶς (= todo) ni πᾶσιν (= todas las cosas). Con todo, esto no justifica colocar a Dt. 27:26 en contra de Gá. 3:10, tal como lo hace en cierto modo Schoeps (*op. cit.*, p. 184). Dt. 27:26 tiene indudablemente un sentido positivo y no hace una deducción negativa como la de Gá. 3:10. Pero esto no confiere el derecho de relativizar el significado de Dt. 27:26 con respecto al πᾶς y πᾶσιν de Gá. 3:10.

y está en conflicto con la misma. Por más que el ser humano se perdone a sí mismo o trate de cancelar sus pecados por medio del acto de restar las obras de la ley que posee, la verdad es que todo pecado hace al hombre culpable de la ley como un todo.

Radicalización cualitativa

Esta radicalización cuantitativa de la ley va acompañada, o más bien coincide con una radicalización cualitativa. Mientras los judíos atribuían a la circuncisión y a las instituciones rituales de la ley en general una significación especial por ser judíos y pertenecer al pueblo escogido de Dios, para Pablo el criterio del verdadero cumplimiento de la ley y la justicia está en la conversión a Dios, está en la circuncisión del corazón según el Espíritu, en oposición a la conformidad con la letra de la ley (Ro. 2:4, 29). En todo esto Pablo se encuentra claramente dentro de la tradición profética tal como la encontramos en el Antiguo Testamento y especialmente en Jesús. La tradición profética criticaba la religiosidad externa, legalista y ritual. Por cierto, en Pablo no encontramos una expresa y extensa indicación del contenido de la ley y del verdadero carácter de la obediencia que ella exige, como ocurre, por ejemplo, en el Sermón del Monte. Además, Pablo nunca apela directamente a Jesús, al menos no en sus epístolas. No obstante, se puede decir con certeza[118] que la concepción paulina de la ley concuerda en todo con la de Jesús. Pablo también reduce todo el contenido de la ley al amor (Ro. 13:8-10; Gá. 5:14), tal como en 1 Corintios 13 se expresa en términos excelsos del amor como el camino mucho más excelente que los más elevados dones, y hasta lo llama mayor que la fe y la esperanza (1 Co. 12:31; 13:13). En todo esto se manifiesta su concepto cualitativo de la ley y de sus exigencias, y en conformidad con ello, también del pecado. Habla de ella predominantemente en singular, y no pocas veces la personifica (Ro. 7). Porque esta razón puede afirmarse incuestionablemente que, también en este sentido, Pablo era un apóstol y discípulo de Jesús, y que su rechazo de la ley como medio de salvación[119] está basado también en el mismo concepto radical del pecado que ocupa un lugar tan central en la predicación de Jesús y en su exposición de la ley.

---

118 *Cf.*, p. ej., también Bultmann, *Faith and Understanding*, I, 1933, p. 227; véase también su ensayo «Jesus and Paul», en *Existence and Faith*.

119 Véase también la sección 28.

El acontecimiento redentor de Cristo

Por importante que sea todo esto, no se ha dicho aún lo principal. La única forma de entender la enseñanza de Pablo acerca del mundo y del hombre en pecado es partiendo del supremo acontecimiento redentor en Cristo. De la misma forma, la función que la ley ocupa en la predicación de Pablo debe entenderse de manera muy especial partiendo de la luz que Cristo arroja sobre la ley y de las obras. Las declaraciones de Pablo acerca de la ley son profundamente conmovedoras y poderosas, y le atribuye a la ley una importancia peculiar y a menudo paradójica. Todo esto no se explica a partir de algún celo polémico contra el judaísmo, ni por la lectura del Antiguo Testamento, ni aun por las palabras de Jesús que le habían sido trasmitidas, sino por la luz que ha resplandecido sobre él acerca de la muerte y resurrección de Cristo. Sus afirmaciones sobre la ley se explican a partir de la situación absolutamente nueva que la muerte y resurrección de Cristo han empezado y que tiene que ver con la relación en la que todo hombre se encuentra con Dios, en el sentido más existencial del término. Sólo entonces se evidencia la naturaleza del hombre sin Cristo, es en ese momento cuando emerge en toda su miseria y presunción la «propia justicia» del hombre basada en las obras de la ley; también entonces se manifiesta cabalmente por primera vez la insuficiencia de la ley como medio de salvación.

Aquí no se trata, como han dicho algunos exégetas, de la postulación de una doctrina dogmática, a saber, que con la venida del Mesías la ley perdía su validez.[120] Pues independientemente de la cuestión de si tal postulado teológico rabínico tuvo realmente aceptación general en la teología judía, cabría esperar que cuando Pablo afirma que Cristo es el fin de la ley (Ro. 10:4), también hubiese recurrido de una u otra manera a tal dogma y a su fuente veterotestamentaria. El curso real de los hechos, sin embargo, es totalmente distinto. Cuando a la luz de la muerte y resurrección de Cristo, Pablo llegó a la convicción de que la ley no puede ser el medio de vida ni el fundamento de la justicia del hombre delante de Dios, no fue una premisa o conclusión teórico-dogmática, sino que es una convicción basada en la excelencia redentora de la muerte y resurrección mismas o, como lo expresa el mismo Pablo, en la manifestación de la justicia de Dios en ellas, una justicia por la fe y sin las obras de la ley.

---

120 *Cf.* Schoeps, *op. cit.*, p. 177: «La abolición de la ley es una doctrina mesiánica para la teología del apóstol Pablo»; véase también, sin embargo, A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, p. 186.

Filipenses 3:4-9

Como en ninguna otra parte, Filipenses 3:4ss. da clara expresión al fundamento del rechazo radical de la ley como medio de salvación y del rechazo radical de la justicia y vida que el hombre se imagina que puede adquirir por ese medio:

> «Si alguno se siente avalado para confiar en la carne, yo más: circuncidado al octavo día de nacido..., irreprensible según la justicia que es en la ley. Pero cuantas cosas eran para mí ganancia, las he valorado como pérdida a causa de Cristo. Y ciertamente, aun valoro todas las cosas como pérdida a causa del insuperable conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, a causa del cual lo he perdido todo,[121] y lo valoro como estiércol, para ganar a Cristo y ser hallado en él, no teniendo mi propia justicia, que procede de la ley, sino la justicia por medio de la fe en Cristo, la justicia que procede de Dios en base a la fe».

Ésta es una declaración importante porque nos muestra el camino por el cual el apóstol mismo llegó a conocer la absoluta nulidad de las obras de la ley como base para lograr la justificación delante de Dios. A menudo se representa la situación como si Pablo, ya antes de su conversión, hubiese llegado a un punto muerto en sus esfuerzos por lograr su justicia delante de Dios por el camino de las obras de la ley y que, por tanto, el convertirse fue como dejar caer de sus hombros una pesada carga. Pero la cita de Filipenses 3:4ss. apunta en una dirección completamente distinta. Anteriormente él también le dio a las obras de la ley importancia máxima, y se sabía «irreprensible» (ἄμεμπτος) en cuanto a la justicia que se logra cumpliendo la ley (v. 6). En el mismo tono habla de su pasado en Gálatas 1:13ss. Antes de su conversión, Pablo no consideró la ley y las obras de la ley como una bancarrota espiritual; al contrario, para él eran «ganancia» (κέρδος). Era una persona que había progresado muchísimo en la justicia de la ley, por lo cual le fue muy difícil desprenderse y renunciar de una vez a todo ello. Sólo «a causa de Cristo» (διὰ τὸν Χριστὸν) y «a causa del insuperable conocimiento de Cristo Jesús» (διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ) su Señor —lo cual superaba todos sus logros anteriores— llegó a contarlo todo como «pérdida» (ζημία) y quiso despojarse de todo. Expresa lo mismo negativamente cuando en Gálatas 2:21 dice: «pues si la justicia fuese por medio de la ley, entonces Cristo murió por puro gusto». Aquí se manifiesta clara-

121 El griego dice ἐζημιώθην, «sufrí pérdida», «en todas ellas me perjudiqué» (Dibelius, *An die Philipper*, 1937, p. 88); «experimenté esta desvalorización total» (Stumpff, *TDNT*, II, p. 890).

mente que si Pablo rechaza la ley y sus obras como medio de salvación en el sentido judío de la palabra, no es a causa de un dogma teórico, ni debido a una experiencia subjetiva, sino que se debe a la justicia que Dios revelado y la vida que ha otorgado en la muerte y la resurrección de Cristo.

La condición del ser humano sin Cristo

Pero al mismo tiempo aquí se hacen evidentes las consideraciones más profundas que llevan a Pablo a rechazar la justicia que es por la ley, e irrumpe la luz correcta que denuncia la verdadera situación del hombre y del mundo sin Cristo. El ser humano es culpable frente a Dios y queda imposibilitado de ser aceptado por Dios, no sólo a causa de transgredir la ley —ya sea con pecados flagrantes o en una forma más sutil— sino que el intento mismo de afirmarse delante de Dios y de lograr la vida en virtud de obras y méritos «propios», hace que esa búsqueda de justicia sea una empresa vana y reprensible. Tocamos aquí el aspecto más profundo y real de la antítesis. La antítesis no tiene un carácter exclusivo o fundamentalmente ético. En el pleno sentido de la palabra es de índole religiosa. Pues en la relación del hombre con la ley lo que está más profundamente involucrado es su relación con Dios. Y donde se interpreta erróneamente esta última, también se degenera la relación entre el hombre y la ley, ya sea porque se entrega al pecado o porque intenta afirmarse a sí mismo frente a Dios mediante la ley. De manera que, lo que parecía «ganancia» no es otra cosa que «pérdida» y «estiércol». Éste es el conocimiento que en la cruz y resurrección de Cristo irrumpió como una luz en la vida de Pablo y en la de todo ser humano sin Cristo.

Por consiguiente, el apóstol considera la cuestión de cómo se justifica el hombre ante Dios no sólo a la luz de la ley —lo que sería una cuestión ética— sino a la luz más amplia de toda la revelación de Dios. Cuando en Romanos 1:18ss. describe la impiedad de los gentiles, presenta su razón para ello refiriéndose a la revelación que Dios entrega de sí mismo en sus obras. Los paganos no prestan atención a dicha revelación ni ella los mueve a reconocerlo ni a glorificarlo.

La condición del judío bajo la ley

Y cuando desea demostrar por qué Israel —si bien no ha caído en el flagrante pecado de los gentiles— no ha podido lograr la justicia y la vida por el camino de las obras de la ley, no sólo señala que Israel transgredió la ley (Ro. 2:12ss.), sino que aduce la causa más

profunda, a saber, que Israel mal interpretó el carácter de gracia de su elección como pueblo de Dios. Este juicio errado se evidencia cuando Israel se aferra a la ley para apoyarse en ella en contra de Dios y para ponerlo bajo obligación por medio de méritos imaginarios (Ro. 9:11; 9:30-10:3; 16:21). Aquí se presenta el hecho paradójico de que no sólo la transgresión de la ley, sino el celo por la ley ha impedido que Israel obtenga la justicia y la vida delante de Dios. Por un lado, Pablo puede acusar a los judíos de ser transgresores de la ley (Ro. 2). Por el otro, no quiere escatimarles el reconocimiento de su celo por la ley: «Porque yo testifico en favor de ellos que tienen celo por Dios, pero [dicho celo] no está en conformidad al conocimiento correcto» (ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν, Ro. 10:2).

Esto no debe interpretarse, sin embargo, como si la ley se interpusiera en su camino para obtener el favor de Dios. Se trata más bien de que la manera en que Israel hacía de la ley un medio de salvación y confiaba en ella para obtener su justicia delante de Dios, le impidió alcanzar el verdadero objetivo de la ley, haciéndose así reprensible delante de Dios. Pablo expresa esto de la siguiente manera: «Pero Israel, que corría tras la ley de justicia, no alcanzó a la ley. ¿Por qué? Porque [corría tras ella] no por fe, sino como por obras de la ley» (Ro. 9:31ss.).

El celo por la ley puede apartar al hombre totalmente de Dios y tener precisamente el efecto de hacer de él un pecador. Esto acontece cuando la fe deja de ser el punto de partida del cumplimiento de la ley, y el hombre dirige su acción a lo que él entiende como obras de la ley. Porque en ese momento la ley queda desligada de Dios, en el sentido de que el hombre ya no confía más en Dios para su justificación, sino en sus obras. Y de esta manera el hombre ya no logra el objetivo de la ley, es decir, queda imposibilitado de alcanzar la justificación y la vida a la que esa ley señala.[122] Por tanto, por un lado, el apóstol es capaz de demostrarle a los que ensalzan la ley con sus bocas pero que a la vez la transgreden groseramente en sus vidas (Ro. 2:17ss.) que para ellos es imposible

122 El griego dice εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν (= no alcanzó a la ley). Estas palabras se interpretan de diferentes formas. Algunos entienden que ellos no han llegado aún al contenido esencial de la ley, esto es, Cristo. Así p. ej., Greijdanus (*Rom.*, II, p. 444), quien dice: «[la ley] también manifestaba la silueta del Señor Jesucristo e instaba así a creer en él para salvación». De la misma manera O. Michel (*Rom.*, p. 219): «...el verdadero sentido de la ley reside fuera de ella misma, en Cristo». No obstante, creemos que así no se interpreta debidamente la ley en su significado original propio. La idea es que uno alcanza la justicia que la ley busca sólo cuando uno se acerca a ella partiendo de la fe y no de las obras legales de uno mismo. En consecuencia, no se trata de aquello que estaba fuera de la ley y que ésta insinuaba en sombras que escondían su sentido, sino que se trata del contenido mismo de la ley y de su propia meta. Lo que la ley prefiguraba y exigía era una cuestión de fe y no de obras meritorias. Junto con Ro. 7:10-12, este pasaje contiene una de las manifestaciones más positivas de Pablo sobre el significado de la ley.

adquirir justicia y vida por medio de las obras de la ley; por el otro, el apóstol también le demuestra a los que son celosos e irreprensibles que ellos tampoco hallan lo que buscan (Ro. 9; Fil. 3). En ambos casos, el hombre se enfrenta a su bancarrota con la ley en mano. Cierto es que lo segundo es menos evidente y menos fácil de aceptar, pero no por eso es menos real. De hecho, en un sentido esto es aun más drástico, pues hiere al ser humano en su celo y esfuerzo moral, ya que no sólo lo confronta con su ruina, sino que también pone su «ganancia» en la balanza y lo obliga no sólo a reconocer su pecado, sino a renunciar a sus virtudes delante de Dios.

Esto nos lleva finalmente a dos conceptos que ocupan un importante lugar en la predicación de Pablo y que nos hacen entender mejor la antítesis con el judaísmo.

La jactancia

El primero se manifiesta por los términos «jactancia» y «jactarse»[123] que Pablo usa muchas veces para indicar la confianza del pueblo judío en sus privilegios especiales como pueblo de Dios (Ro. 2:17), y particularmente en la posesión y conocimiento de la ley (Ro. 2:18, 23). Además, el hecho de poseer la ley se toma como posibilidad inherente de lograr su propia justificación delante de Dios (Ro. 3:27); una jactancia que el apóstol describe también como descansar y apoyarse en la ley (Ro. 2:17).[124] No es necesario definir esta «jactancia» como un jactarse en sus propias obras en una forma desafiante y pedante, sino que es principalmente un enorgullecerse en la posesión de la ley como pueblo de Dios. No obstante, por todo lo dicho sobre la forma en que Pablo considera las obras de la ley, es obvio que el apóstol rechaza definitivamente tal vanagloria. De hecho, la frecuencia con la que Pablo usa en sus epístolas el concepto «jactancia» es —aun cuando hable de ello positivamente— una gran protesta contra la jactancia de los judíos por su posesión de la ley y contra la posibilidad de obtener méritos en ella, con lo cual busca impartirle un contenido distinto a la idea de «jactarse».

---

123 Los términos son καύχημα y καύχησις. El primero, el motivo o la posibilidad de ufanarse; el segundo, el hecho mismo de la jactancia, aunque no se puede mantener una diferenciación demasiada rígida. *Cf.* el artículo καυχάομαι por Bultmann, *TDNT*, III, p. 645; y H.-Chr. Hahn, *DTNT*, II, pp. 234ss; J. Zmijewski, *DENT*, I, col. 2276ss. Sobre el tema en su totalidad, véase también Bultmann, *Theology*, I, pp. 242ss.

124 Sobre la ley como «la honra, gloria y joya de Israel», véase extensamente Strack-Billerbeck, *op. cit.*, III, pp. 115ss., *cf.* pp. 97ss., 126ss.

La causa de este rechazo de la jactancia en la ley no se debe a que Pablo no reconozca las prerrogativas judías. En medio de su polémica contra la jactancia de los judíos, reconoce enfáticamente tales privilegios (Ro. 3:1ss.). La causa es más bien el hecho de que el concepto «jactancia» toca en profundidad la cuestión de en qué deposita el hombre su confianza.[125] Aquí es donde reside el verdadero contraste. Pues gloriarse en la ley y apoyarse en ella significa prácticamente jactarse en las obras de la ley (Ef. 2:9), es decir, confiar en la obra del hombre, confiar en la carne (Fil. 3:3), significa establecer una «justicia propia» (Ro. 10:3). El gloriarse en la ley es tan mortífero porque pasa por alto el verdadero carácter del privilegio de Israel, porque significa que uno deja de apoyarse en la gracia de Dios mismo y en el carácter electivo de su alianza, para confiar en la actividad humana, concentrando en ésta toda esperanza y confianza. Y así se pone al descubierto nuevamente la causa más profunda del fracaso de todo esfuerzo por lograr la justicia y la vida por el camino de las obras de la ley. El hombre se hace de esta manera grande y fuerte ante Dios, la carne se gloría en sí misma en lugar de glorificar a Dios (1 Co. 1:29ss.). Por tanto, la jactancia no es un hecho limitado a los judíos. Es igualmente característico de los griegos que se enorgullecen de su sabiduría (1 Co. 1:19-31). Es el instinto natural de todo hombre, contra el cual todo cristiano debe ser prevenido (Gá. 6:4; Ro. 11:17ss.).

En este uso frecuente y específico de «jactancia» se manifiesta, finalmente, con toda claridad en qué medida el apóstol recibió de Cristo y de la justicia dada en él, el correcto entendimiento de este esfuerzo esencialmente tan presuntuoso y funesto. Cuando Pablo entrega en Romanos 3:21-26 el gran resumen programático de su evangelio, la primera conclusión que extrae de él es: «¿Dónde, pues, está la jactancia? Queda excluida. ¿Por cuál ley? ¿Por la de las obras? No, sino por la ley de la fe» (v. 27).

El hecho de que no hay lugar para la jactancia se evidencia claramente sólo en el evangelio, donde «la ley de las obras» ha dado paso a «la ley de la fe», o sea, donde rige otro orden. Ya la vida de Abraham hizo evidente este orden distinto donde se excluye toda jactancia personal (Ro. 4:2). A partir de este orden se pone de manifiesto la falta de fundamento y el peligro mortal de toda gloria humana que confía en la carne, ya que el apóstol afirma «a fin de que nadie se jacte en su presencia» (1 Co. 1:29). Sólo queda una

125 Con toda razón, Bultmann escribe que para Pablo (como también para el Antiguo Testamento y para Filón) «en καυχάομαι (= jactarse) lo primordial es el elemento de confianza», *TDNT, loc. cit.* Véase el uso sinónimo de καυχάομαι y πεποιθέναι (= confiar) en Fil. 3:3ss.; 2 Co. 10:7, 8 y *cf.* 2 Co. 1:12 con 3:4.

posibilidad y sólo un fundamento de jactancia: «el que se jacta, jáctese en el Señor» (1 Co. 1:31; *cf.* 2 Co. 10:17) y en la cruz de nuestro Señor Jesucristo (Gá. 6:14).

Escándalo y tropiezo

En estrecha relación con lo que precede, y muy característico del tema que nos ocupa está, finalmente, la frecuente mención de la «ofensa» (σκάνδαλον = trampa, ocasión de caída, infortunio) y de la «causa de tropiezo» (πρόσκομμα) como causa del vano intento del hombre de vivir en la presencia de Dios sobre la base de su propia justicia. Cuando el apóstol se pregunta en Romanos 9:31ss. por qué los judíos, pese a todo su celo, no han logrado la justicia de Dios, responde (además de lo dicho anteriormente): «... pues tropezaron en la piedra de tropiezo, como está escrito: He aquí pongo en Sión piedra de tropiezo (πρόσκομμα) y roca de caída (σκάνδαλον); y el que creyere en él, no será avergonzado» (vv. 32ss.).

Si nos preguntamos en qué consiste este escándalo o tropiezo, el contexto deja en claro que significa que Israel no estuvo dispuesto a que se le quitara su propia justicia y tropezó en el hecho de que Sión sólo se edifica cuando confía únicamente en Dios, y no en obra humana alguna.[126] El no haber visto y entendido esto, el haber tropezado en ello, es la causa de la bancarrota de la justicia que es por las obras de la ley. Ésta es la razón por la que Israel no la obtuvo, que Dios le dio un espíritu de estupor, que su convite se transformó en una trampa y una red, en tropezadero y en retribución (Ro. 11:7ss.). Aquí también muestra el apóstol la causa más profunda de la insuficiencia de las obras de la ley: consiste en el escándalo del orgullo humano ante la supremacía de la gracia divina, ante la exclusión de toda pretensión y mérito humano.

Encontramos idéntico pensamiento en otras dos expresiones muy importantes sobre el σκάνδαλον o tropiezo:

> «Cristo crucificado, para los judíos un tropiezo» (σκάνδαλον, 1 Co. 1:23).
>
> «si todavía predicara la circuncisión. . . entonces se habría eliminado el tropiezo (σκάνδαλον) de la cruz» (Gá. 5:11).

Ambas expresiones colocan la cruz de Cristo como un σκάνδαλον ante la doctrina judía de salvación por las obras. La causa esencial

126 La cita de Ro. 9:33 es una combinación de dos textos de Isaías, a saber, 28:16 y 8:14, de los cuales el primero habla de la obra de Dios como el fundamento de la salvación de Israel, y el segundo del escándalo que ello implica para el jactancioso Israel.

y más profunda del rechazo del Cristo crucificado por los judíos es que la cruz priva al hombre de su propia justicia.[127] Por lo tanto, se debe mantener este escándalo de la cruz y no abordar a medias tintas al hombre que se escandaliza permitiéndole después de todo proveer en parte para su propia justicia (la circuncisión en Gá. 5:11).

En virtud de todo esto se puede determinar que para Pablo el esfuerzo del hombre por lograr su propia justicia delante de Dios por el camino de las obras de la ley, está condenado al fracaso no sólo porque el hombre es incapaz para cumplir con la ley que Dios exige de él, sino también porque es esencialmente pecaminoso querer asegurarse uno mismo la justicia y la vida. Por cierto, éste es el pecado humano *por excelencia*. Esta percepción que podríamos llamar el fundamento de toda la concepción paulina del hombre sin Cristo, se puede particularizar como un concepto del pecado profundizado radicalmente. Sin embargo, se basa esencialmente no en un análisis del hombre, sino en la revelación de la obra de Dios en la cruz y la resurrección de Cristo. A la luz de esa obra se manifiesta plenamente el carácter esencialmente vanidoso y carnal de la búsqueda de justificación por medio de las obras de la ley. La justificación por las obras es un vano gloriarse y escandalizarse de la soberanía de la gracia de Dios.

23. La ley es impotente a causa de la carne. La esclavitud de la ley

Primero Pablo deja en claro la insuficiencia de la ley como medio de salvación, pero a esto agrega una segunda perspectiva: La ley no sólo es completamente inútil para otorgar al ser humano una justificación aceptable delante de Dios (Gá. 3:21), sino que tampoco puede quebrar el poder del pecado y derrotar a la «carne» de tal manera que el pecado no reine más «en vuestro cuerpo mortal» (ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι, Ro. 6:12). Éste es el segundo gran punto de vista desde el cual Pablo ataca la confianza en la ley y la vida bajo la ley en su Epístola a los Romanos. Pablo elabora esta perspectiva en Romanos 6:15, donde dice a la iglesia que en la lucha contra el poder del pecado la iglesia no vive bajo el régimen de la ley, sino bajo el de la gracia. Y en 7:1 retoma el hilo y —después de señalar primero positivamente que la muerte de Cristo es el fin del régimen de la ley (la antigua dispensación de la letra; 7:6)— expone

127 Indudablemente que para los judíos había también otra «ofensa» más general. Para ellos era imposible poder imaginarse al Mesías como un crucificado. Pues: «demandan señales» (1 Co. 1:22), demostraciones de gloria divina. Sobre estos dos temas y su relación recíproca, véase también G. Stählin, *Skandalon*, 1930, pp. 205ss.

una vez más de manera negativa (pero ahora desde este nuevo punto de vista) la bancarrota de todo aquel que en su lucha contra el pecado deposita su confianza en la ley (y no en el Espíritu; 7:6; 8:2).

Estamos convencidos que si se tuviera más en cuenta este tenor general de Romanos 7 en todo el razonamiento de Romanos 6-8, en principio no habría casi diferencia alguna de opinión acerca de la cuestión de si en este lugar Pablo traza un cuadro del hombre con Cristo o del hombre sin Cristo. Algunos han dicho, es cierto, que en Romanos 1:18-4:25 Pablo ya ha «arreglado las cuentas» con la ley y que, por eso, es inaceptable creer que en Romanos 7 se ponga nuevamente en discusión su insuficiencia. Pero esta objeción se basa en un análisis poco exacto del hilo del argumento de la Epístola a los Romanos y olvida los dos puntos de vista diferentes desde los cuales debe discutirse la antítesis con el judaísmo. Lo que indudablemente se plantea extensamente en Romanos 1:18-4:25 es que el hombre no puede justificarse por medio de las obras de la ley. Romanos 7 no considera de nuevo este punto. Lo que se discute en los capítulos 6, 7 y 8:1-13 es que el que es justificado por la fe ya no ha de vivir en el pecado (6:1ss.). En Romanos 7:1ss. se señala lo que esto significa en la lucha contra el pecado («no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal», etc., 6:12). La intención del texto es hacer ver a los creyentes que en la lucha contra el pecado ya no han de vivir bajo el régimen de la ley, sino bajo el del Espíritu (Ro. 7:6). Este contraste histórico-redentor entre lo antiguo y lo nuevo (7:6) es lo que domina todo el argumento y a su luz deben responderse también las preguntas antropológicas (véase anteriormente). Pero si uno invierte las cosas y toma su punto de partida de la descripción antropológica de lo que, entonces, se concibe como la lucha entre el hombre viejo y el nuevo, ya no es posible entender cómo se podría mantener aún en forma inteligible el verdadero tema histórico-redentor de estos capítulos: el contraste entre la ley y el Espíritu.

La ley incita al pecado

Lo notable de la prueba aquí aducida para demostrar la insuficiencia de la ley es que ahora Pablo representa a la ley como un poder que provoca y, por así decirlo, hace brotar el pecado en el pecador. La ley no restringe el pecado, sino que lo despierta; no lo disminuye, sino que precisamente lo aumenta (*cf.* Ro. 5:20). Esto ya se expresa indirectamente en la introducción de Romanos 7, cuando se habla de las «pasiones pecaminosas provocadas por la ley» (τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο, v. 5). El significado de estas palabras es que las pasiones pecaminosas se afirman sólo cuando encuentran la oposición de la ley.

Esta idea se define y se aclara a continuación en forma muy gráfica y hasta dramática:

Romanos 7:7-13

«¿Qué diremos, pues? ¿La ley es pecado? ¡De ninguna manera! Pero yo no habría conocido el pecado sino por medio de la ley; por-

que no habría conocido la codicia [o: concupiscencia, deseo], si la ley no hubiese dicho: 'No codiciarás'. Más el pecado, asiendo la oportunidad que le brinda el mandamiento, provocó en mí todo tipo de codicia [o: concupiscencia, deseo], porque sin la ley el pecado está muerto. Y yo en otro tiempo vivía aparte de la ley, pero cuando vino el mandamiento, el pecado revivió y yo morí... porque el pecado, asiendo la oportunidad que le brinda el mandamiento, me engañó...» (Ro. 7:7-13).

No es, pues, la ley en sí la que es pecado. Pero el pecado se sirve de la ley como punto de partida,[128] es decir, el pecado —imaginado aquí como un poder personificado— halla su oportunidad por la ley. Porque la ley prohíbe el pecado. Por consiguiente, cuando la ley aborda al hombre con su prohibición, el pecado entra en acción y produce en el hombre la codicia de lo que el mandamiento le prohíbe. En este sentido se puede decir que las pasiones pecaminosas son producidas «por medio de la ley» (διὰ τοῦ νόμου, v. 5). Así también se puede entender la afirmación de que sin la ley el pecado está «muerto», es decir, el pecado sólo se hace sentir en el hombre cuando se encuentra con las prohibiciones de la ley. Entonces el pecado revive (v. 9), emerge de su letargo, se despierta su resistencia al poder que trata de sujetarlo. Aquí se aplica también lo que hallamos en 1 Corintios 15:56, «el poder del pecado es la ley» (ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος). Sin la ley, el pecado no hubiera podido hacer del hombre un rebelde y un proscrito. Por esta razón también puede decirse que, a partir de la ley, el pecado engaña al hombre. Al advertirle al ser humano de que la ley es el fin de su libertad y al prometerle que encontrará la vida en la transgresión del mandamiento, el pecado hace caer al hombre bajo su encantamiento. Le promete precisamente lo que la ley parece quitarle, conduciéndolo así a la muerte.

La descripción recuerda acentuadamente la narración de la caída en pecado del primer hombre, sin que se pueda decir que el «yo» del pasaje (Ro. 7:9, 10, 14, 17, 20, 24, 25) equivale a Adán.[129] No se pueden asentar los verbos en imperfecto y aoristo del pasaje dentro de la vida de una persona determinada. El «yo» tiene un significado mucho más general.[130] Con alusiones obvias a la primera caída en el pecado, el texto expresa cómo el pecado se apodera del hombre, no *a pesar de* la ley, sino precisamente *por medio* de ella. Por tanto, la victoria sobre el dominio del pecado no puede

---

128 La expresión es ἀφορμὴν λαβοῦσα (= asiendo la oportunidad, vv. 8, 11); *cf.* también Bertram, *TDNT*, V, p. 473.

129 En oposición a esto, véase la sección 16.

130 Sobre el significado del «yo» en Ro. 7:14ss., véase anteriormente la sección 20.

lograrse por el mandamiento de la ley, sino por la acción de la gracia, esto es, por la obra del Espíritu (Ro. 6:12-7:6).

Interpretación existencialista

A menudo se sostiene, sin embargo, que con lo expuesto no queda aún al descubierto, en su esencia más profunda, el significado preparatorio y negativo de la ley. Pues se alega que dicho significado —en el hilo de pensamiento de Pablo— no consiste sólo en que la ley despierta la transgresión en el pecador, poniéndole así bajo su juicio, sino en el piadoso «mal uso» que el hombre hace al apoyarse en ella para poder lograr su propia justificación delante de Dios. Así Bultmann, por ejemplo, escribe que el significado histórico-redentor de la ley consiste en que ella conduce al hombre al pecado, pero no sólo porque incita su afán de transgresión, sino también porque le ofrece la suprema posibilidad de vivir como pecador, le da la posibilidad de convertir su resistencia contra la ley en un intento de lograr una justicia propia por medio del cumplimiento del mandamiento.[131] Bultmann no defiende esta idea con alguna expresión paulina acerca de la ley, sino con lo que según su juicio es la esencia de la concepción paulina del pecado: el arbitrario esfuerzo del hombre por sostenerse en su propia fuerza y buscar la salvación en su propia existencia de criatura.[132]

Así escribe también Schlier al comentar Gálatas 3:12, que dice: «la ley no proviene de fe, sino [que dice:] 'El que hiciere estas cosas vivirá por ellas'». Según Schlier, para Pablo la maldición se adhiere a la «acción» misma, en la medida en que ésta es dirigida hacia las obras de la ley. Así, pues, la ley conlleva maldición no sólo porque el ser humano no la cumple cualitativamente, sino porque la ley —por su carácter de mandamiento— incita al hombre a la realización de obras. Por cierto, lo último no es tan evidente como lo primero; sin embargo, no es menos real. Pues «el anhelo del hombre por sí mismo, el deseo de tomarse a sí mismo de la mano y de disponer de sí» es despertada y satisfecha por la ley en el hombre pecador.[133] Esta interpretación que encontramos también muy a menudo en diversas obras de la literatura dogmática contemporá-

131 *Theology*, I, p. 267.

132 *Theology*, I, p. 264. Esta concepción concuerda totalmente con el punto de vista antropológico y existencialista que Bultmann tiene del pecado y de la salvación (*cf.* la sección 17). Según Bultmann, la esencia del pecado no radica en la transgresión de la demanda de la ley, sino en el intento de, con la ayuda de la ley, buscar la vida en lo que «está a la mano», «en aquello de lo que el hombre dispone», etc.

133 H. Schlier, *La carta a los gálatas* (Salamanca: Sígueme, 1975), pp. 158.

nea[134] es, sin embargo, insostenible como exégesis del efecto negativo de la ley que se describe en Romanos. Es indudablemente cierto que Pablo reprueba una y otra vez que el ser humano procure lograr una justificación propia, porque esta empresa constituye el gran escollo para la comprensión del evangelio y es la raíz de la incredulidad de Israel. Pero esto es muy distinto que decir que en Romanos 7:7ss. el apóstol alude a ello —a la búsqueda de una autojustificación— cuando dice que el pecado toma su punto de partida en la ley y que por medio del mandamiento engaña al hombre y lo mata. Es nuestra convicción que bajo tal interpretación se desvirtúa incisivamente el significado de estas palabras (y de todo Romanos 7). Al hablar Pablo de que el pecado es despertado y provocado por la ley, se refiere a la *transgresión* del mandato de la ley y no al «pecado contra la gracia» que se manifiesta en el intento de lograr la justificación por uno mismo. Toda la terminología de Romanos 7 y 8 es suficientemente clara al respecto. En Romanos 7:5, por ejemplo, se habla de «las pasiones pecaminosas provocadas por la ley». Para poder interpretar la expresión «pasiones pecaminosas» (7:5) como las «luchas» o «esfuerzos»[135] que el hombre realiza para llegar a una justificación por sí mismo, uno está obligado a recurrir a una interpretación arbitraria y artificial del texto. No cabe duda de que aquí las pasiones pecaminosas (y no los «esfuerzos pecaminosos») deben interpretarse indudablemente en un sentido moral. Lo mismo vale para el pecado de «codicia» despertado por la ley (vv. 7, 8). Tampoco aquí se trata en absoluto de la «pasión por nuestra propia gloria ante Dios»,[136] sino del deseo pecaminoso en el sentido del versículo 5 (*cf.* también «toda codicia» en el v. 8). Para ver esto basta con leer la continuación de Romanos 7, donde el pecado —tal como es provocado por el mandamiento— es entendido en la forma más clara posible en su acción moral y poder reinante en los «miembros» (7:5, 23), y ciertamente no como el pecado de la autojustificación (*cf.* Ro. 8:2ss.). Todo el efecto proliferante del pecado que la ley provoca —como se describe específicamente en Romanos 7— habla de la codicia

---

134 P. ej., A. A. van Ruler, *De vervulling van de wet*, 1947, pp. 401ss. (apelando a H. F. Kohlbrügge); K. Barth, «Gospel and Law», en *God, Grace, and Gospel;* G. C. Berkouwer, *Sin*, pp. 173ss.

135 Un ejemplo de esto se ve en van Ruler, quien violenta la palabra παθήματα (= pasiones pecaminosas, Ro. 7:5) traduciéndola «esfuerzos», a fin de decir que se refiere a los esfuerzos del hombre legalista (*op. cit.*, pp. 381ss.). Pero independientemente del hecho de que en sí παθήματα difícilmente podría significar esfuerzo o lucha, es imposible entender así la combinación τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν (= lit. las pasiones de los pecados); véase los comentarios.

136 Berkouwer, op. cit., p. 171, citando a Barth, que dice «gloria personal delante de Dios».

maligna y pecaminosa que lleva a transgredir el mandamiento (*cf.* también Ro. 7:5, 6, 8 con Gá. 5:16ss., 24), y no de la pasión por lograr la propia justificación delante de Dios. Por consiguiente, Althaus tiene toda la razón cuando escribe que para llegar a semejante explicación uno debe dar una nueva interpretación a todas las ideas esenciales de Romanos 7, «en abierta contradicción» con el contexto y con el uso idiomático paulino.[137] Por esta razón, «el engaño» del pecado (7:11) no consiste en el hecho de que inste al hombre a purificarse, a justificarse y a pensar que es demasiado bueno para necesitar la gracia de Dios, sino en la falsa ilusión del pecado de que la libertad y la felicidad del hombre, etc., se encuentran en la transgresión del mandamiento, lo cual concuerda con Génesis 3:13 (texto al que alude evidentemente la expresión «engañar», *cf.* 2 Co. 11:3).

La ley como aliada del pecado

Es el efecto absolutamente negativo de la ley el que determina la forma en que Pablo habla acerca de la ley y de la situación del hombre bajo la misma. Pues la ley no sólo provoca el pecado, sino que tampoco puede liberar al hombre de su poder una vez que el pecado se ha posesionado de él. Pues la ley es impotente por la carne (Ro. 8:3), y no alivia la situación del hombre vendido al pecado, sino que la agrava aun más. Pablo expresa esto de diversas maneras y con muchas imágenes. En especial también en Romanos 7:14-25. Al hacerlo, pone todo el énfasis en el hecho de que el hombre ya no tiene dominio de sus acciones, sino que se halla bajo la ley del pecado,[138] ya que el pecado ha matado y esclavizado al hombre usando a la ley. Ya hemos considerado anteriormente (*cf.* sección 20) las implicaciones antropológicas de Romanos 7:14ss. Pero todo lo que aquí se describe no tiene otra intención que expresar que el hombre no puede vivir por el poder de la ley, sino que ha muerto y todavía sigue muriendo. La ley es impotente frente al pecado; se transforma en un instrumento para someter al pecado a quienes éste ha destruido. La ley se presta para esto no por su esencia o por su carácter de mandamiento, sino porque su exigencia choca contra la carne rebelde e impotente (Ro. 8:3, 7). Romanos 7:7-25 expresa en la forma más dramática y aguda la insuficiencia de la ley como instrumento de vida, y con ello la antítesis entre la «religión de la ley» y la «religión de la

---

137 *Paulus und Luther über des Menschen*, 1938, p. 39.

138 Por consiguiente, el adverbio οὐκέτι (= ya no más, vv. 17, 20) no habla del la situación como aquello que se ha originado con Cristo, sino como el haber sido vendido al pecado.

fe». En la lucha por la redención de la vida, la ley no se encuentra del lado de la vida, sino de la muerte. En lugar de ser un campeón del bien, ha llegado a ser un paladín del mal.

La consecuencia de esta monstruosa alianza entre el pecado y la ley es que los diversos calificativos que describen la corrupción y la maldición del pecado ahora se aplican también a la ley. Así como el pecado significa la muerte del hombre, también la ley (2 Co. 3:6). La ley que debía ser la vida, ha venido a ser para muerte (Ro. 7:10, 13). Y así como el pecado ha esclavizado al hombre, ahora también la ley. Aquí son altamente características las imágenes que Pablo extrae de la vida de la cárcel. La ley es a la vez la cárcel, el guardia y el carcelero mismo. Así se dice en Romanos 7:6: «pero ahora estamos libres de la ley... a la que estábamos sometidos» (ἐν ᾧ κατειχόμεθα).

La ley como amo y carcelero

Esta idea de la ley como carcelero y del hombre como preso o esclavo de la ley sobresale en más de una manera especialmente en Gálatas. Porque la ley adquiere este significado para el hombre por causa de su pecado, se habla alternativamente de la ley y del pecado como carceleros o propietarios de esclavos:

> «...la Escritura lo encarceló todo bajo [el poder d]el pecado» (συνέκλεισεν...ὑπὸ ἁμαρτίαν, Gá. 3:22).
>
> «... pero antes que viniese la fe, estábamos recluidos bajo la ley, encarcelados... » (ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι, Gá. 3:23).

No se trata simplemente de categorías forenses; la cárcel en la que el hombre está engrillado se refiere a la totalidad de su existencia. Sólo hace falta leer los perturbantes pasajes de Romanos 7:7ss. y 7:13ss. para entenderlo. Sólo cuando se contempla la ley desde el punto de vista de Cristo —ésta es la gran presuposición— ésta revela con precisión lo que es el hombre aparte de la revelación de la justicia de Dios sin la ley, y aparte del gobierno del Espíritu que ha sido dado en Cristo.

Con este mismo sentido habla Pablo en Gálatas 3:24 de la ley como el pedagogo o ayo bajo[139] el cual nos encontrábamos antes de que llegara la fe. Esta imagen señala también ante todo la falta de libertad. Esto surge muy claramente en la continuación de la metáfora en Gálatas 4:1ss. donde los que se encuentran bajo el

139 Aquí también se usa la preposición ὑπό,ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν = estamos bajo ayo, v. 25), así como en ὑπὸ ἁμαρτίαν (= bajo pecado, v. 22), y ὑπὸ νόμον (= bajo la ley, v. 23).

ayo son descritos como herederos menores de edad que en nada difieren de los esclavos, si bien son herederos de todo. Porque permanecen bajo tutores y curadores hasta el tiempo señalado por el padre. Estar «bajo ayo» (Gá. 3:24) no debe entenderse pues como estar todavía en la escuela recibiendo instrucción, sino como «carecer de libertad», encontrarse en posición de esclavo,[140] habiendo sido puesto bajo un poder extraño. El pedagogo es el tutor que mantiene al niño en un estado de sujeción en el que «en nada difiere de los esclavo» (4:1). Por consiguiente, el cambio que aparece cuando llega el tiempo señalado por el padre —«la plenitud del tiempo», v. 4— consiste en que amanece la libertad para los que se encontraban bajo el ayo (la ley), de modo que ya no son más esclavos, sino hijos (Gá. 4:4).

La ley tiene un significado negativo—descrito con toda suerte de metáforas— para el ser humano, que lo fuerza a vivir en una situación de esclavitud. Pablo expresa este significado negativo con una expresión característica: «estar bajo la ley» (Ro. 6:14, 15; 1 Co. 9:20; Gá. 4:5, 21; 5:18).

Aunque esta expresión tiene distintos matices, ella no se refiere —en los pasajes característicos a nuestro tema— al hecho de que el hombre está sujeto a la norma de la ley, sino más bien que vive, gime y está encadenado como prisionero, esclavo, menor de edad, bajo el poder hostil y esclavizante de la ley. Sólo el régimen de la gracia divina puede librarlo de esta esclavitud (Ro. 6:14; 8:2; Gá. 4:5).

En este contexto debemos señalar también la llamativa expresión que Pablo usa en Gálatas 4:3, 9 como sinónimo de esta esclavitud bajo la ley, y que retorna en Colosenses 2:8 y 20. Me refiero a la expresión de estar «bajo los rudimentos del mundo» (ὑπο τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου). Esta expresión aparece en: «Cuando éramos párvulos, estábamos esclavizados bajo los rudimentos del mundo» (v. 3), y en versículo 9: «¿cómo es que regresáis de nuevo a los débiles y pobres rudimentos, a los cuales os queréis volver a esclavizar otra vez?»; *cf.* Colosenses 2:20: «si con Cristo habéis muerto a los rudimentos del mundo, ¿por qué, como si vivieseis en el mundo, permitís que os impongan preceptos...?».

La expresión τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου se ha traducido a menudo por «espíritus del mundo», y se afirma que se refiere a poderes espirituales que habitarían en las estrellas y que habrían dominado a los hombres con toda clase de preceptos. Otros, en un sentido más judío, piensan más bien en ángeles defensores de la ley que quieren prolongar su dominio aun después de Cristo. Todas estas

---

140 *Cf.* la exposición esclarecedora de A. Oepke sobre el papel del ayo o tutor, con mucho material clásico (*Der Brief des Paulus an die Galater*, 1937, pp. 66s.). Oepke escribe: «El παιδαγωγός (= ayo) no debe confundirse con el pedagogo en sentido moderno... [El ayo] es más bien el esclavo doméstico que fiscaliza a los hijos en todo lugar desde los seis años hasta que son hombres». Luego señala que en la antigüedad eran muy impopulares, si bien algunos gozaban de permanente estima. Su exposición sobre el ayo me parece más acertada que la de Bertram, *TDNT*, V, pp. 620ss., quien no expresa lo suficiente el significado de la ley como privación de la libertad.

ideas, por ingeniosas que sean, deben sin embargo ser rechazadas de plano.[141] Al hablar aquí del «mundo» Pablo no piensa en el cosmos como el universo donde se encuentran los elementos (estrellas), sino —como surge claramente de Colosenses 2:20— en el mundo humano dominado por el pecado, donde los creyentes no deben «vivir» más (lo cual difícilmente se podría decir del cosmos como universo); *cf.* también Colosenses 2:8, donde la expresión «rudimentos del mundo» es otra forma de hablar de la tradición de los hombres. La palabra στοιχεῖα no debe hacernos pensar en los elementos celestiales o en cosa similar, sino en el significado que tiene la palabra en otros pasajes del Nuevo Testamento: rudimentos, principios más rudimentarios, el abc, doctrina básica (*cf.* Heb. 5:12). Con este término Pablo abarca en sentido algo peyorativo (rudimentos, «débiles», «pobres») los preceptos legalistas a los cuales también las religiones paganas someten a sus adeptos, y que él ve retornar en las iglesias de Galacia y Colosas en la forma de diversos preceptos ceremoniales, ascéticos, etc., de la herejía judaizante y sincretista. Estos rudimentos primitivos también atrapaban a los hombres, no podían otorgarles salvación, sino antes bien los hundían más profundamente en la esclavitud espiritual. Por esta razón, Pablo equipara su efecto con el dominio y la esclavitud en que se encuentra todo hombre que quiere justificarse por las obras de la ley.

24. La ley como un ayo que nos conduce a Cristo

Gálatas 3:19 y Romanos 5:20: La ley hace que el pecado prolifere

Todo esto hace surgir naturalmente la pregunta que el mismo Pablo plantea: «Entonces, ¿para qué sirve la ley?» (Gá. 3:19). Si la ley no puede traer salvación, si no puede conferir al hombre méritos ni justificación, si no puede doblegar el poder del pecado, ¿qué significado debe atribuírsele aún y —en relación con esto— qué propósito tiene en el gran contexto de las relaciones de Dios con el hombre y con el mundo en pecado? La respuesta a esta pregunta está relacionada muy estrechamente con lo dicho en la sección anterior. El propósito de la ley reside precisamente en su actuación negativa, a saber, obstruirle al hombre el camino hacia la salvación y así —en esta predicación de la ley se advierte el reverso del evangelio de Pablo— vindicar negativamente el carácter indispensable del camino de la fe.

El razonamiento que se sigue en Gálatas 3:14-25 caracteriza y aclara perfectamente esta manera de pensar. Pablo contrasta aquí la promesa que se hizo a Abraham con la ley que Dios dio a Israel mucho más tarde. El propósito del razonamiento es aclarar que para Abraham y su simiente la salvación reside en dicha promesa y no en la ley. Con este fin se esclarece primeramente el carácter

141 Véase mi extenso tratamiento del problema en mi *Col.*, pp. 172-176. Además A. W. Cramer, *Stoicheia tou kosmou, Interpretatie van een nieuwtestamentische term*, 1961; y la investigación extensa y detallada de A. J. Bandstra, *The Law and the Elements of the World*, 1964.

incondicional de la promesa divina, independiente de todo logro humano.[142] En consecuencia, el cumplimiento divino de la promesa no puede estar condicionado a que primero el ser humano cumpla la ley (dada posteriormente). La ley que vino con sus preceptos cuatrocientos treinta años después, no puede invalidar o hacer peligrar la promesa dada una vez a Abraham. Pero se mantiene la pregunta: ¿Para qué sirve entonces la ley? La respuesta la da el v. 19: «... fue añadida en favor de las transgresiones» (τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη).

No debemos formarnos una idea demasiado estrecha del significado de estas palabras. A menudo se han interpretado en el sentido de que Dios dio la ley al hombre para hacerle conocer intelectualmente sus transgresiones. Aunque ciertamente este elemento del conocimiento y comprensión del pecado no está ausente, sin embargo, de esta manera no se descubre del todo el significado real. «en favor de las transgresiones» no significa solamente «para darlas a conocer», sino también y en primera instancia «para ocasionarlas, para producirlas». Además del contexto de Gálatas 3, las expresiones más explícitas que encontramos en Romanos manifiestan que tal es el sentido de dichas palabras. Ya hemos citado Romanos 5:20, donde se dice tan explícitamente: «la ley se introdujo sigilosamente para propagar la transgresión» (νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα). Al igual que en Gálatas 3:19, aquí también se trata del rasgo secundario de la ley, aunque no tiene que ver con la ley —como ocurre en Gálatas 3— como una adición a la promesa, sino con el efecto suplementario que la ley produce en la situación de pecado iniciada por Adán. Este efecto producido por la ley fue aumentar el pecado y ese es su propósito. Debía desarrollar al máximo el pecado que ya existía, pero que todavía no se había cometido bajo la ley (*cf.* Ro. 5:13), para que sobresaliera así con mayor claridad la gracia de Cristo en su significado todo trascendente (v. 21). Según este razonamiento, pues, la ley es necesaria para contrastar el pecado a la gracia en toda su extensión y en su tensión más extrema. En consecuencia, la expresión «para propagar la transgresión» (Ro. 5:20) no sólo indica el resultado[143] sino también esencialmente el *propósito* de la venida

142 Véase también mi *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* (en la serie NICNT), 1953, p. 129ss.

143 La mayoría de los comentarios (como, p. ej., de Lietzmann, Kühl, Zahn, Greijdanus, Althaus, Dodd, Kuss, Schlatter, Nygren, Gaugler) mantienen el sentido de propósito. Calvino mantiene la idea de propósito, empero en el sentido de aumento del conocimiento del pecado, no del pecado mismo. Cita también la opinión opuesta de Agustín.

de la ley. La ley no sólo hace «evidente» el pecado,[144] sino que lo produce y aumenta. Con estas expresiones se enfatiza como la finalidad de la ley lo que —como hemos visto en la sección anterior—en Romanos 7:5, 7ss. se señala y describe como su efecto: hacer aparecer el pecado como pecado, como ilegalidad, desobediencia a la ley, incitación al deseo a través de su misma prohibición, el despertar y revivir el mal cuando este se siente obstaculizado por ella. Por lo tanto, tenemos que tomar las conocidas expresiones de Romanos 3:20 y 7:7 acerca del conocimiento del pecado por medio de la ley no sólo en sentido noético, sino experimental y existencial (*cf.* 2 Co. 5:21).[145]

Aspecto negativo de la ley

Si todo esto lo agregamos a lo que ya expresamos en la sección precedente sobre el efecto negativo de la ley, podremos aprender con claridad cuál es el doble propósito de la ley en el marco de la doctrina paulina del pecado. La ley tiene un propósito negativo y otro positivo El aspecto negativo consiste en que la ley no abre el camino de la salvación al hombre que vive en su pecado y orgullo, sino más bien se lo bloquea; la ley no restringe el pecado, sino que lo aumenta; no libera y vivifica al pecador, sino que lo mata y lo encarcela. Para Pablo, ninguna imagen es demasiado sombría y radical para iluminar este efecto negativo de la ley y el objetivo divino detrás de ella en toda su funesta fuerza. Ésta es la tremenda agudeza de la antítesis entre la doctrina paulina de la ley y la de la sinagoga.

144 Las versiones traducen equivocadamente Gá. 3:19: «para poner de manifiesto la desobediencia de los hombres» (VP), «para delatar las transgresiones» (BP), «para indicar lo que era pecado» (CB), «para denunciar los delitos» (NBE). Por otra parte, es ambiguo traducir «por causa de» (NVI, NC), «a causa de» (RV60, LBLA, CI, VM) o «en razón de» (BJ, NTT) las transgresiones. *Cf.* también los comentarios de Calvino y de De Witt Burton. Empero la mayoría de los comentaristas (p. ej., Greijdanus, Schlier, Oepke, Dibelius, Schlatter, Zahn y otros) se adhiere aquí a la interpretación que nosotros defendemos y que, según nuestro parecer, es la única aceptable. En cuanto a las versiones, una da en el blanco: «fue añadida para multiplicar las transgresiones» (LT).

145 Con referencia a Ro. 3:20 y 7:7, véase los comentarios de Zahn, Althaus, Nygren, Gaugler, Schlatter, y Bultmann, *Theology*, p. 266. Distintamente Greijdanus, que si bien en Ro. 3:20 hace referencia a 7:5, al llegar a 7:7 sólo se habla de un «conocimiento teórico e intelectual... sin que se piense en el conocimiento por la experiencia». De otra manera, Pablo diría que no había malas pasiones obrando en él a no ser como reacción contra el mandamiento, lo que según Greijdanus no sería correcto (*op. cit.*, I, pp. 326s.). Pero este argumento pasa por alto lo que Pablo mismo expresa en el v. 8: «porque sin la ley el pecado está muerto». Greijdanus comenta (con razón): «[la palabra 'muerto'] no niega que había pecado, pero expresa que el pecado no se excitaba, no se manifestaba», etc., (*op. cit.*, I, p. 329). Según nuestro parecer, así se debe interpretar también el v. 7.

Aspecto positivo de la ley

Pero en este rechazo total de la ley como medio de salvación reside al mismo tiempo el aspecto positivo, como la otra cara del evangelio. Este lado positivo se halla ya en el hecho de que la ley con su poder mortífero y condenatorio, no escapa al dominio del Dios y Padre de Jesucristo que Pablo predica. En ningún pasaje de las epístolas de Pablo la ley tiene el carácter de una fuerza fatalista independiente, que actúa aparte de Dios o en contra de sus designios, y que juntamente con otras fuerzas perniciosas debe ser doblegada por Cristo, por así decirlo.[146] Pues precisamente en su acción esclavizante y mortífera la ley sirve a las intenciones salvíficas de Dios. Por cierto, él mismo la maneja. Por un lado, sólo así se revela rectamente la tremenda amenaza que contiene la ley para el hombre sin Cristo: en la ley Dios mismo está interviniendo en la vida del ser humano. Por medio de la ley lo aprisiona en la cárcel del pecado y de la culpa. La única razón por la que la ley es tan mortal es porque es una vara en las manos de Dios.[147] Al mismo tiempo, sin embargo, se puede entender cómo la ley con su *poder mortífero es de significación positiva en el plan de salvación divino.*

Este doble punto de vista —que Dios es quien emplea la ley y que con ella revela su justicia en Cristo— halla expresión en una cantidad de declaraciones en las que, una y otra vez, se afirma que el propósito del carácter negativo de la ley se encuentra en su aspecto positivo.

> «Dios encarceló a todos bajo desobediencia, para tener misericordia de todos» (ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ, Ro. 11:32).
>
> «Mas la Escritura [= Dios] lo encarceló todo bajo pecado, a fin de que la promesa que es por la fe en Jesucristo fuese dada a los que creen» (ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν, Gá. 3:22).
>
> «... estábamos recluidos bajo la ley, encarcelados para la fe venidera que iba a ser revelada» (εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι, Gá. 3:23).
>
> «De manera que la ley ha sido nuestro ayo [para llevarnos] a Cristo, a fin de que fuésemos justificados por la fe» (*ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν, Gá. 3:24*).

Así, pues, en la economía divina de la salvación, esta acción esclavizante y mortífera de la ley tiene un sentido positivo porque

---

146 A pesar de todo la idea se ha extendido, con diversas variantes.

147 *Cf.* también el párrafo notable pasaje de van Ruler sobre este tema, *op. cit.*, p. 387.

de este modo Dios abre espacio para la promesa, para la fe, para Cristo. En este sentido la ley es el ayo que nos lleva a Cristo. Según el razonamiento de Pablo esto no significa que la ley a través de sus sacrificios, de sus sacerdotes, de sus preceptos purificatorios, etc., diera un «esbozo de Cristo», y que él sería conocido y esperado a partir de dicho esbozo que lo estaría «simbolizando como en una sombra».[148] La función de la ley que aquí se da a entender no es la idea positiva de que ella conduce gradualmente a Cristo a los que se encuentran «bajo la ley». Más bien la idea es negativa, a causa de su acción esclavizante y mortífera la ley los prepara para la salvación que aparece con Cristo como una liberación de esa esclavitud. Junto con esto se ha de pensar primeramente no en la experiencia subjetiva de aquellos que se encuentran bajo la ley, sino en el significado objetivo de la ley que uno llega a conocer partiendo de la salvación dada en Cristo.[149] No obstante, en el plan redentor de Dios la ley tiene este significado preparatorio negativo.[150]

Schlatter lo expresa acertadamente: «Hasta la venida (de Cristo) teníamos un guardia en forma de ley, el cual nos tenía encarcelados. Lo que hace que la ley sea semejante a una cárcel no es que nos prohíbe hacer lo malo y nos amonesta contra el pecado. Cristo nos separa totalmente del mal. Estábamos encarcelados bajo la ley porque ella nos separaba de Dios como con un muro. No nos permitía llegar a su amor. Las puertas del santuario permanecían cerradas; estábamos obligados a aguardar. En nosotros y a nuestro alrededor era todavía noche. De Dios sólo oíamos una cosa: su mandamiento y su amenaza; no teníamos aún la luz de su conocimiento que es vida eterna. Pero ese muro no está destinado a ser nuestra cárcel eterna. Se corre este cerrojo cuando se revela la fe. Fue una revelación para el mundo. No podemos imagi-

---

148 Así Greijdanus, *Gal.*, p. 246. Otros buscan el significado positivo de la ley como ayo en que durante un período «debía regular el modo de vida externo de Israel, evitar que se perdiera voluntariamente en el desenfrenado paganismo y que así fuese inepto para recibir una enseñanza futura más elevada y con ello su vocación esencial» (Zahn, *Gal.*, p. 186). Por muy cierto que sea todo esto, no es el tema del presente contexto. El tema que se discute, lo mismo que en conexión con la imagen del pedagogo, es el contraste entre la esclavitud y la libertad (*cf.* Gá. 4:1ss.).

149 *Cf.* también Bultmann, *Theology*, I, p. 266s.

150 Algunos rechazan esta preparación, incluso en su sentido negativo. Este es el caso con, p. ej., Schlier (*La carta a los Gálatas*, pp. 195s.), quien considera que la expresión εἰς Χριστόν (= lit. hacia Cristo, Gá. 3:24) sólo señala el *terminus ad quem* (= punto de llegada, meta final). Sostiene que la justificación por la fe, «sentido y fin de la actuación de la ley conforme a la frase con ἵνα [= a fin de que], ni es causada, ni preparada en sentido alguno por la ley» (*op. cit.*, p. 197). Pero por cierto que sea que aquí no se debe partir exclusivamente de la vida subjetiva bajo la ley —lo que no siempre produce sentimiento alguno de angustia e impotencia, sino a menudo legalismo y autosuficiencia—, esto no quita que las reiteradas cláusulas de propósito (véase arriba) y el εἰς Χριστόν expresen mucho más que una indicación de tiempo. La intención de Dios no era solamente hacer aparecer la libertad en Cristo *después* del tiempo de la esclavitud bajo la ley, sino también hacer resaltar más gloriosamente lo indispensable y rica que es la gracia *en contraste con* la operación mortal y esclavizante de la ley. En este sentido podemos decir juntamente con Schlatter, que la ley es «la silenciosa preparación para la revelación de la fe»; *cf.* también Ch. de Beus, *Paulus Apostel der vrijheid*, 1952, pp. 124ss.

narla hasta el momento en que llega, ni hallarla hasta que nos es dada. Nos ilumina como un rayo de luz de lo alto. Caen las escamas, el ojo encuentra a Cristo, observa su gloria, ve en él a Dios cara a cara, y luego el alma descansa en él como su firme fundamento. La fe no se revela hasta llegar a Cristo; pero la cárcel en que la ley nos mantenía es la silenciosa preparación para ella».[151]

25. Pablo, el judaísmo y el Antiguo Testamento

¿Está la doctrina paulina de la ley en armonía con el Antiguo Testamento?

En su doctrina del pecado Pablo le atribuye a la ley un significado preparatorio exclusivamente negativo y señala que dicho significado no sólo es un resultado producido por la ley, sino el efecto de lo que Dios quiere que ocurra por medio de la ley. Cabe preguntar, pues, si con todo esto Pablo no se ha distanciado demasiado de la intención positiva que, de hecho, se le atribuye a la ley dentro del marco de la concertación del pacto y de la promulgación de la ley en el Antiguo Testamento. Por ejemplo, cuando en Gálatas 4:24ss. califica al pacto —que deriva su carácter del monte Sinaí— como un pacto que da a luz hijos de esclavitud (como el caso de Agar), ¿interpreta correctamente dicho pacto? Y cuando en Gálatas 3:12 y Romanos 10:5 contrapone la palabra mosaica —que dice «el (hombre) que hiciere estas cosas vivirá por ellas» (*cf.* Dt. 9:4; 30:12ss.; Lv. 18:15)— a la (justificación por) fe, ¿acaso no pierde de vista el hecho notorio de que esta palabra de Moisés en su propio contexto no posee un significado indirecto negativo, sino más bien esencialmente positivo?[152] Dicho de otro modo, ¿puede decirse que el significado histórico-redentor que Pablo atribuye a la ley está en armonía con el fundamento sobre el cual fue dada la ley en el Antiguo Testamento (Éx. 20:2) y sobre el cual estaba destinada a funcionar, según toda la revelación divina en el Antiguo Testamento?

Aquí enfrentamos un problema muy complejo que no podemos considerar exhaustivamente en todas sus facetas, pero resumiremos en unos pocos puntos lo que, a nuestro entender, es el asunto más importante.

---

151 *Gal.* (*Erläuterungen* = notas explicativas), p. 94.

152 *Cf.* también la crítica de H. J. Schoeps, según el cual Pablo de ninguna manera entendió correctamente la ley como «el principio de salvación del antiguo pacto», sino que «fue víctima de una característica distorsión de visión» (*Paul*, pp. 213).

(1) La fe como camino de salvación ya estaba presente en el Antiguo Testamento

Ante todo se debe afirmar que para Pablo la venida de Cristo no significa la gran incisión histórico-redentora en el sentido de que sólo con Cristo apareció la posibilidad de la fe y que antes de esto la justicia de la ley era el único camino de salvación asignado a Israel. Aunque a veces parece expresarse así —*cf.* Gá. 3:25: «pero venida la fe...»—, no cabe duda que para Pablo el camino de la fe era la esencia de la economía de la salvación también en el Antiguo Testamento. No sólo toda su predicación es determinada y confirmada por el testimonio de la ley y los profetas (Ro. 3:21; 16:26, etc.), sino que él mismo señala detalladamente cómo Abraham «nuestro padre» fue justificado por la fe y no por las obras (Ro. 4). Además, contrapone al dominio de la ley de Moisés (véase anteriormente) el dominio de la fe, apelando a otras expresiones veterotestamentarias, entre otras las del mismo Moisés (Ro. 10:6ss.; Gá. 3:11). Y cuando en Gálatas recrimina a la iglesia por dejarse colocar nuevamente «bajo la ley», pregunta por qué no quieren escuchar a «la ley» (Gá. 4:21), y apela precisamente a la misma ley en defensa del dominio de la fe en contraposición al de la ley (*cf.* Ro. 3:31). Por consiguiente, para Pablo la esencia y el contenido de las Escrituras es la justificación por medio de la fe, y no por medio de la ley. Y esto lo afirma basado en la ley misma.

(2) El Antiguo Testamento ya revelaba la fe

Sin embargo, es importantísimo que no perdamos de vista el hecho de que cuando Pablo recurre a la ley para defender la fe, se refiere a la ley en el sentido amplio, y no a la que consiste en «mandamientos y ordenanzas» (Ef. 2:15). Pero esto no altera el hecho de que Israel, aun bajo la dispensación de la ley, había recibido un principio de vida mejor y más profundo que el de la «justificación que es por la ley» (Ro. 10:3; Fil. 3:6,9 *cf.* Gá. 2:21; 3:21). Hay que tener en cuenta que el «entendimiento de ellos se embotó» (2 Co. 3:14; *cf.* 4:4), y que dicho embotamiento consistía precisamente en no ser capaces de apreciar dicho principio más profundo, de modo que al leer el Antiguo Testamento un velo les impedía ver la gloria de Dios tal como ahora se había revelado en el evangelio (2 Co. 3:14ss.; 4:3ss.). Así pues, lo que les quedaba era una ley sin Cristo, por lo cual su celo por Dios —que Pablo no les niega— no estaba «en conformidad al conocimiento correcto» (Ro. 10:2), pues al querer obtener la justificación por medio de la ley no partían de la fe, sino de supuestas obras (Ro. 9:32). En este sentido, pues, para Pablo el fracaso de Israel residía en esto: en que al no percibir el verdadero carácter de la elección divina (Ro. 9-11), tampoco

habían podido ver la ley en la debida luz, sino que la consideraron un medio para lograr su propia justificación (Ro. 10:3).

(3) Pablo se opone a la doctrina de la sinagoga

Ahora bien, en su oposición a la ley, Pablo argumenta una y otra vez a partir de la ley entendida en la forma en que funcionaba dentro de la doctrina de salvación que se sostenía en la sinagoga. El apóstol parte de la ley tal como la veía en la vida de los judíos, tal como también el mismo la había vivido (Fil. 3:6), esto es, la ley antes de Cristo y sin Cristo. Pero Pablo también puede ver la función de la ley de otra manera, a la luz de la gracia y de la fe como regla de la nueva vida, y ello es evidente por la manera en que ha de volver a conectar la vida del Espíritu con la ley (Ro. 8:4, etc.).[153] Pero esta función de la ley no entra en consideración cuando él se opone al judaísmo, ya que en este caso el apóstol precisa cuál es resultado final de haber invertido el orden de cosas correcta —la salvación primero y después la ley como guía— y de haber convertido a la ley en un medio de salvación. Podemos decir, por tanto, que al combatir la doctrina judaica de la ley, Pablo parte del punto de vista judío. Y a partir de ahí aclara lo que acontece con la ley y con el hombre, y lo que se produce de parte de Dios cuando se espera conseguir la justificación y la vida por medio de la ley y no por la promesa, cuando se espera la salvación partiendo de la voluntad y del esfuerzo humano, y no del poder del Espíritu. Cuando esto ocurre, la ley que fue dada para vida se torna para muerte. Y es así que, para poder dar a la ley el lugar que le corresponde en la vida de los suyos (Ro. 8:3; Gá. 5:14; Ro. 13:8-10; 1 Co. 7:19), Cristo debe primero llegar a ser el fin de la ley «para justicia a todo aquel que cree» (Ro. 10:4; *cf.* Ef. 2:15). Y aquellos que han de pertenecer a Dios y vivir para él deben primero morir a la ley en Cristo y por medio de su cuerpo (en la cruz) (Ro. 7:4, 6; Gá. 2:18). Aquí, por lo tanto, se debe hacer una clara distinción entre ley y ley, entre la ley como funciona antes y aparte de Cristo y la ley cuya exigencia se cumple en aquellos que andan según el Espíritu. Es evidente que cuando Pablo combate el judaísmo se trata de la «primera» ley y que considera toda la dispensación legal del Antiguo Testamento desde este punto de vista. De ahí, por ejemplo, su expresión de que «la ley que no es de fe», sino que exige el cumplimiento (Gá. 3:12); de que la promesa no se obtiene mediante la ley, sino por la justicia de la fe (Ro. 4:13); en realidad, que la fe resultaría vana y anulada la promesa, si los que viven por

153 Véase la sección 46.

la ley pudieran ser herederos (Ro. 4:14). En todas estas expresiones Pablo desliga a la ley de la fe, habla de la ley no como regla de la nueva vida o de la relación electiva que Dios entabló con Israel, sino de la manera cómo ésta funcionó en el endurecimiento que vino sobre ese pueblo (2 Co. 3:14; Ro. 11:7ss.).

(4) Respuesta a una objeción

En contra de esta interpretación no ha dejado de objetarse que si en su lucha contra el judaísmo Pablo partió de la ley tal como funcionaba en el judaísmo, su punto de partida estaría en una posición esencialmente falsa. ¿Podría esto conciliarse con el hecho de que en Romanos 10:5 Pablo hace aparecer a Moisés como testigo principal en defensa de esta opinión («el hombre que haga estas cosas, vivirá por ellas»)? En otras palabras, ¿estaría Pablo citando Levítico 18:5 para defender una falsa profecía?[154] Prosiguiendo este razonamiento se podría, además, preguntar si cuando Pablo postula el efecto negativo de la ley como intención de la misma y del legislador (Gá. 3:19; Ro. 5:20, véase también la sección anterior), no basa también esta intención en el uso equivocado de la ley. En estas preguntas enfrentamos el meollo del asunto. Aquí deben diferenciarse dos cosas.

(5) Pablo no atribuye a Moisés el legalismo de la sinagoga

Primeramente, el que Pablo identifique el concepto de la ley con el concepto del nomismo de la sinagoga judía no significa que atribuyera esta idea a Moisés. A veces pareciera que Pablo apela a Moisés en favor de este principio, por ejemplo, cuando afirma que Moisés describe la justicia que es por la ley de esta manera: «el hombre que haga estas cosas, vivirá por ellas» (Ro. 10:5; *cf.* Gá. 3:12). Pero esto no es más que una apariencia, porque con esto no se quiere decir que Moisés mismo fuera el promotor de esa justicia por la ley. Esto queda claro no sólo por aquellos pasajes donde Pablo apela a «la ley» (de Moisés) para defender (véase arriba) el principio opuesto (la justicia por la fe), sino que tal interpretación es contradicha por el versículo que sigue a Romanos 10:5, en el cual se describe la justicia que es por la fe como una expresión derivada igualmente de Moisés. Ahora bien, algunos han pretendido solucionar esto alegando que Moisés mismo planteó dos posibilidades, y que consideró la primera —esto es, la posibilidad de ser justificado por las obras de la ley— como un camino imposible para el pecador.[155] Pero

154 *Cf.* A. J. Bandstra, *The Law and the Elements of the World*, p. 101.

no cabe duda de que esa no fue la intención de Moisés en Levítico 18:5 —quien pone como regla del pacto el «haz esto y vivirás»— y, además, el contexto de Romanos no sugiere para nada que Pablo haya querido atribuir a Moisés la idea de que el hombre pecador no pueda cumplir la ley. Lo que Pablo quiere expresar es que todo aquel que busque la justicia que es por la ley, está ligado a la palabra de Moisés, esto es, a hacer ciertamente lo que exige la ley. Asimismo el uso equivocado de la ley, el celo de Dios sin entendimiento, halla en la ley misma la regla a la que hay que atenerse si es que se quiere tener alguna oportunidad de éxito. En este sentido puede decirse que Moisés (o la ley misma) «define» la justicia que es por la ley. Esto no es apelar a Moisés para fundamentar una posición equivocada, sino ligar esa posición a su propio punto de partida: el que busca la justicia que es por la ley se encuentra, según ella misma, ante el mandato de cumplirla (*cf.* Gá. 3:10, 12).[156]

(6) El Antiguo Testamento también habla de la ley como un camino de muerte

En segundo lugar, si uno llega a la conclusión de que Pablo —al hablar de «la ley» y de «la justicia que es por la ley»— parte del nomismo de la sinagoga judía y no de la intención de Moisés mismo, la situación es otra cuando —partiendo de esa misma suposición— señala que el camino de las obras de la ley es un camino de muerte. Porque con respecto a esto último Pablo halla muchos puntos de contacto en el Antiguo Testamento mismo. Pues, por cierto, en el Antiguo Testamento no se considera la ley como lo hacían posteriormente los judíos, desde el punto de vista de una justicia que el hombre debe lograr (Ro. 10:3), sino que se aborda desde el pacto de la gracia que Dios hizo con su pueblo. Pero esto no altera el hecho de que en el Antiguo Testamento no solo el anuncio de la ley estuvo ya rodeado de amenaza y maldición, sino también que —especialmente en los libros proféticos— se señala con creciente agudeza el abismo insalvable entre la exi-

155 Así Greijdanus, *Rom.*, II, pp. 453ss.

156 Bandstra mismo sigue caminos propios al comentar Ro. 10:5. Interpreta la frase «el hombre que haga estas cosas» como referido a Cristo, entendiendo Ro. 10:4 —que dice que Cristo es el fin de la ley— de esta manera también (*op. cit.*, p. 104). Pero de esta forma Pablo no sólo le estaría atribuyéndole a Moisés un pensamiento que se encuentra totalmente fuera de las ideas de Lv. 18, sino que también habría explicado Lv. 18:5 en una forma tan oscura, que hasta ahora nadie ha podido interpretar su intención. Además, si Ro. 10:5 se refiere en forma positiva a la justicia de Cristo, entonces desaparece la antítesis entre la justicia por la ley (v. 6) y la justicia de Cristo, que es lo que Pablo desea expresar. Finalmente, es imposible interpretar así Gá. 3:12, donde no aparece ἄνθρωπος (= hombre), como en Ro. 10:5.

gencia de Dios y la conducta diaria de Israel; y se anuncia entonces como contraposición el Nuevo Pacto en el cual en lugar de las tablas de piedra de la ley, vendrá el Espíritu para escribir la ley de Dios en los corazones de los hombres (Jer. 31:31; *cf.* Ez. 11:19ss.; 36:26ss.; Is. 59:21). Por tanto, cuando Pablo afirma que la ley posee también un significado acusador y mortífero, y que fuera de esta muerte ciertamente no es posible otra vida excepto mediante la obra vivificadora del propio Dios, no está expresando una idea novedosa basada en un uso equivocado de la ley en el judaísmo posterior, sino que se refiere a la sombra que en el Antiguo Testamento acompaña a la ley desde el comienzo. Esta sombra apaga progresivamente la luz del Antiguo Pacto, y sólo desaparece con el anuncio del Nuevo Pacto.[157]

Por eso, sobre la base misma del Antiguo Testamento, debemos rechazarse enfáticamente la objeción de que Pablo fundamentó su predicación negativa de la ley en una concepción unilateral y nomística de la misma, siendo víctima de una perspectiva distorsionada. Por supuesto, Pablo ve la ley ya desde su promulgación desde el punto de vista de las sombras que la acompañan (*cf.* Gá. 3:10). Pero no niega que la ley fue dada para vida, ni tampoco que estuvo rodeada del esplendor de la gloria divina, prueba de la elección de Israel como pueblo santo de Dios (2 Co. 3:7). Sin embargo, esta gloria fue para Israel demasiado brillante. No pudo responder a la santidad exigida al pueblo de Dios y —a causa del embotamiento de su entendimiento— no pudo descubrir que para tener comunión con Dios debía recurrir a su gracia, y no a sus propias obras (2 Co. 3:12ss.; *cf.* 1 Co. 10:1ss.). Por este motivo la administración de la ley que tuvo lugar bajo la luz de la gloria divina, se convirtió en un ministerio de muerte y de condenación. En todo esto Pablo no se aparta del Antiguo Testamento, sino que apela una y otra vez al mismo y sigue la tradición de la historiografía y de la profecía veterotestamentarias. Cuando el judaísmo posterior apelaba una y otra vez al privilegio de Israel por haber recibido la ley como pueblo de Dios, Pablo no lo contradice, sino más bien lo confirma de muchas maneras (Ro. 3:1ss.; 9:4). Pero su oposición va dirigida en contra del hecho de que este privilegio de gracia ha llegado a funcionar como fundamento de la jactancia carnal y como medio para que Israel adquiera una justicia propia delante

---

157 Esto está expuesto claramente en los más recientes estudios veterotestamentarios sobre este tema. *Cf.*, p. ej., W. Zimmerli, «Das Gesetz im Alten Testament», *TLZ*, 1960, cols. 481ss.; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1984), II, pp. 501ss. Sobre esto véase también H. Berkhof, «Gesetz und Evangelium», en *Festschrift für Heinrich Vogel*, 1962, pp. 127ss.

de Dios. A fin de combatir esta enfermedad Pablo recurre de muchas maneras a la propia historia y profecía de Israel, de modo que puede manifestar que la ley, en lugar de vivificar, se ha convertido en muerte para Israel, debiendo cumplir así en toda la economía divina con su pueblo la función de aumentar el pecado y de ser ayo para Cristo. Sólo una interpretación superficial de la doctrina paulina de la ley y del Antiguo Testamento puede ver una antítesis entre ambos. Tomando en consideración los motivos reales y más profundos tanto de las expresiones de Pablo acerca de la ley como de la revelación de Dios en el Antiguo Testamento, se llegará a comprobar aquí una profunda armonía y no una contradicción; se podrá entender también que Pablo se sabe totalmente consecuente con la ley y los profetas cuando ahora, en su antítesis con el judaísmo, llega a la gran formulación positiva del evangelio: la de la revelación de la justicia de Dios por la fe, sin las obras de la ley (Ro. 1:17; 3:21).

IV

La revelación de la justicia de Dios

26. Introducción

Al considerar ahora más ampliamente el contenido del evangelio de Pablo según sus diversas facetas, entramos en contacto con un sinnúmero de enfoques y temas cuya unidad y relación recíprocas no se hacen evidentes inmediatamente.[1] En el capítulo precedente tropezamos con una compleja masa de causas y manifestaciones del estado del hombre y del mundo caídos en el pecado y sumidos en la muerte. Sin embargo, el desarrollo del significado redentor de la muerte y de la resurrección de Cristo —que es el tema básico del evangelio de Pablo— es aun más inclusivo, es como un espectro multicolor, porque la redención es más que simplemente reparar la miseria causada por el pecado. Penetra en la perdición del hombre y del mundo en todas sus dimensiones y «profundidades». La redención se introduce en el estado de perdición del ser humano y del mundo en todas sus dimensiones y niveles. Se relaciona con la culpabilidad y la obligación que tiene el hombre de responder ante el juicio de Dios. Tiene que ver con la división e impotencia interior que tiene el ser humano; con el hecho de ser absorbido por un mundo alienado y contrario a Dios, con la amenaza de poderes hostiles a Dios. Pero habla también de la liberación del mundo

1 Véase H. Hofer, *Die Rechtfertigungsverkündigung des Paulus nach der neueren Forschung*, 1940, pp. 17ss. Hay que observar que la RV60 por lo general traduce la palabra δικαιοσύνη por «justicia », y sólo en 1 Co. 1:30; 2 Co. 3:9 por «justificación »,.

mismo, de la salvación de la totalidad de la creación que gime; habla de la reconciliación de todas las cosas en los cielos y en la tierra ya ahora y en el gran porvenir. Desde el punto de vista de la plenitud de Cristo, señala a la iglesia su lugar y tarea en el mundo que la circunda y en la continuación de la historia, dirige su mirada hacia el porvenir anunciándole la venida del Señor, la resurrección de los muertos y la renovación de todas las cosas. Desde ahora todo se ubica a la luz redentora de la muerte y resurrección de Cristo, y todas las dimensiones de la salvación se dan a conocer, la anchura, la longitud, la profundidad y la altura que han de ser comprensibles «con todos los santos», el conocimiento del amor de Cristo que excede a todo entendimiento humano (Ef. 3:18, 19; *cf.* Ro. 8:38, 39).

Fijamos nuestro punto de partida en aquellos conceptos de la doctrina paulina de la redención que definen la nueva relación en la que Dios colocó al hombre consigo en Cristo. En conexión con esto, debemos pensar ante todo en la justificación y en la reconciliación. Al optar por este camino, no seguimos las huellas de los que opinan que la escatología paulina tiene un carácter esencialmente antropológico y que está orientada hacia la relación individual del hombre con Dios.[2] Es cierto que el evangelio de Pablo —como todo el Nuevo Testamento— tiene un punto de culminación en la relación religiosa del hombre con Dios y en las consecuencias de la misma. Podemos decir que el evangelio existe para llamar al hombre a la fe y a la conversión, no para alcanzar una *gnosis* (= conocimiento) religiosa que lo ilumine acerca de los misterios del universo y del mundo invisible inaccesibles para él. Con todo, esto no altera el hecho de que —y tampoco en esto el evangelio de Pablo difiere del de Jesús o del de la tradición apostólica que emana de él— toda la relación del hombre con Dios, aun en sus aspectos más personales, debe entenderse dentro del esquema de la comprehensiva obra redentora de Dios en Cristo y que de ella deriva su carácter nuevo y particular. Lo característico de la predicación de Pablo no es que interpreta y a traduce el mensaje escatológico original contenidos en conceptos como la justificación y la reconciliación, sino que más bien le proporcionar a estos conceptos —que no eran nuevos— su trasfondo y su nuevo contenido a partir de la realización del divino plan de redención que abarca al hombre y al mundo, la revelación del misterio. Por esta razón, lo que se dice acerca de la relación del hombre con Dios no debe entenderse sin involucrar a todos esos aspectos en el llamado del

2 Sobre esta interpretación (de Bultmann y otros) véase las secciones 8 y 14.

evangelio que enseña al hombre a entenderse a sí mismo de una nueva manera, tanto en relación con Dios como con el mundo que lo rodea y con la historia. Esto significa, por consiguiente, que en todo lo que ha de ocupar nuestra atención y en relación con el mencionado punto de partida, tendremos que tener constantemente a la vista las estructuras escatológicas y cristológicas fundamentales de la predicación de Pablo.

Por qué empezar con la justificación

No está de más explicar por qué damos prioridad a la justificación en el estudio de esta nueva relación con Dios, anunciada en el evangelio.[3] Se podría objetar que este orden es en cierto sentido arbitrario. Por cierto, la justificación es el punto de partida y en cierta medida[4] el tema de las muy importantes epístolas a los Gálatas y a los Romanos. Pero estas epístolas están dominadas por una antítesis e interés definidos. Lo que las domina es la relación entre el evangelio y la doctrina de salvación de la sinagoga judía. En otras epístolas los aspectos dominantes son otros y, en consecuencia, el evangelio de Cristo tiene otro énfasis y aplicación. En las epístolas a los Corintios el evangelio se confronta con la *gnosis* (= conocimiento o doctrina) griega. En las cartas a los Tesalonicenses dominan las preguntas sobre el futuro. En la escrita a los Colosenses sobresale la especulación acerca de los poderes cósmicos, mientras en la dirigida a los Efesios son centrales el lugar y significado de Cristo como Cabeza de la iglesia y del universo. Se puede preguntar, por lo tanto, si el orden tradicional de tratamiento —que comienza con la justificación— no es unilateral y si incluso no implica el peligro de caer en cierta estrechez conceptual.

Otra pregunta es si no es mejor comenzar con la reconciliación, en el caso de que el punto de partida sea esta nueva definición de la relación del hombre con Dios. Como veremos más adelante, este concepto es más amplio que el de la justificación, ya que no se limita —como lo hace la justificación— a la relación del hombre con Dios, sino que abarca también toda la creación, «todas las cosas».

Estas objeciones son ciertamente importantes. Pero si hemos decidido seguir el orden tradicional, lo hacemos por más de un

3 Véase también la comprehensiva obra de H.D. Wendland, *Die Mitte der Paulinischen Botschaft*, 1935.

4 Véase mi *Rom.*, p. 32ss.

motivo. Primeramente, en el capítulo II ya formulamos la amplia estructura fundamental de la doctrina paulina de la salvación, por lo cual no necesitamos temer el peligro real de reducir nuestra visión. En segundo lugar, los que oyen el evangelio podrán entenderlo sólo por la fe. Sólo la fe les abrirá todo el despliegue de la salvación aparecida en Cristo. La obra de Dios sólo se entiende a partir de la nueva relación en que Dios quiere colocar al hombre consigo. Esto no significa que todo el contenido del evangelio se concentra en esta relación, pero significa que el creyente puede entenderlo solamente partiendo de ella.

En tercer lugar, hay que reconocer que la relación que hay entre la justificación y la reconciliación puede expresarse en más de una manera[5] y que no existe ninguna prioridad jerárquica de la justificación sobre la reconciliación. No obstante, en lo que respecta a esta relación, es muy ventajoso colocar a la justificación en primer lugar, ya que en la Epístola a los Romanos —la epístola paulina más sistemática— Pablo mismo parte de la revelación de «la justicia de Dios» (*cf.* Ro. 1:17; 3:21, etc.) para exponer todo el evangelio. Además, al mismo tiempo aquí hallamos la mejor conexión con la doctrina paulina del pecado tal como la hemos considerado en el capítulo precedente y que recibe, como hemos visto, su elaboración más radical y característica en la relación entre el pecado y la ley.

27. El carácter escatológico de la justificación

Para poder entender correctamente el gran tema de la justificación por la fe es necesario que ante todo entendamos la manera en que está ligada a la estructura cristológico-escatológica fundamental de la predicación de Pablo que ya señalamos en el capítulo II. Es de suma importancia entender cómo brota orgánicamente de dicha estructura. Como muchas veces se ha perdido de vista este trasfondo, algunos le han dado una importancia demasiado predominante en la totalidad de la predicación paulina de la salvación, subordinándole todo lo demás. Más adelante, otros causaron una distorsión mayor de las relaciones orgánicas de la doctrina de Pablo por medio de la relegación total de este tema en favor de lo que consideraban entonces el hilo ético-místico principal.[6] Lo inadecuado de estas dos maneras de juzgar la doctrina paulina de

---

5 Véase la sección 32.

6 Véase la sección 3.

la justificación se advierte cuando tratamos de entenderla a la luz del carácter histórico-redentor o escatológico de su predicación.

La revelación de la justicia de Dios

Ya hay una clara indicación de ello en la forma en que este tema es puesto dos veces en consideración en la Epístola a los Romanos.

> «Porque la justicia de Dios en él [=en el evangelio] se revela por fe y para fe» (Ro. 1:17).
>
> «Pero ahora, sin relación con la ley, se ha manifestado la justicia de Dios, atestiguada por la ley y los profetas» (Ro. 3:21).

Ya al comienzo de Romanos 3:21 —«pero ahora» (νυνὶ δέ)— Pablo habla del tiempo de salvación iniciado con la venida de Cristo. Es el «ahora» (νυνί) del cumplimiento y de la realización de lo que había sido prometido y profetizado,[7] tal como lo indican expresamente las palabras «atestiguada por la ley y los profetas» (μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν). Pero lo más característico de estas declaraciones es que se repite que la justicia de Dios se ha revelado o manifestado. Aquí no se habla sólo de una nueva doctrina o experiencia, sino de la aparición de lo que había sido determinado en el consejo de Dios en relación a la plenitud del tiempo. Se trata de una variante de la expresión tan característica[8] de la estructura escatológica fundamental de la predicación de Pablo: la revelación (ἀποκάλυψις o φανέρωσις) del misterio o de Cristo (*cf.* Ro. 16:25; 1 Co. 1:7; Gá. 1:12, 16; Ef. 3:3-5; Col. 1:26). A esa revelación, como acontecimiento escatológico, pertenece ahora el don de la justicia de Dios.[9] Dicho de otra manera, la doctrina de la justificación de Pablo es una interpretación y aplicación definidas de su escatología.[10] Exactamente lo mismo expresa Gálatas 3:23, cuando habla

7 En cuanto al significado histórico-redentor de νυνι, en Ro. 3:21, véase Stählin, *TDNT*, IV, p. 1109, notas 33; y p. 1117, nota 70; W. Radl, *DENT*, II, col. 445; H.-Chr. Hahn, *DTNT*, IV, p. 270.

8 *Cf.* la sección 7.

9 Véase p. ej., Oepke, *TDNT*, III, p. 583, quien dice: «La revelación de esta justicia es también un acontecimiento escatológico». El perfecto πεφανέρωται (= se ha manifestado, Ro. 3:21), usado de modo absoluto, certifica esto aun más claramente; pero la expresión «en él [=en el evangelio] se revela» (Ro. 1:17) debe interpretarse de la misma manera. Así, el evangelio no es sólo el medio por el cual este acontecimiento escatológico es comunicado noéticamente, sino que participa de este carácter escatológico de «revelación»; véase también J.T. Bakker, *Eschatologische Prediking bij Luther*, 1964.

10 *Cf.* Wendland, *Die Mitte der paulinischen Botschaft*, p. 25: «La doctrina de la justificación es la explicación y aplicación de esta escatología paulina a la situación del ser humano delante de Dios».

de «la fe... que iba a ser revelada» (τὴν... πίστιν ἀποκαλυφθῆναι). Tal como surge claramente de Romanos 1:17 y 3:21, la fe está estrechamente ligada a la justicia, a saber, como el medio por el cual se obtiene esa justicia. La revelación de la fe no significa sólo que se revela cierto conocimiento o doctrina acerca de la fe, sino el amanecer del tiempo de salvación, en el cual la fe ocupa el lugar de la ley, razón por la cual se habla también de la venida de la fe — «antes que viniese[11] la fe», Gá. 3:23— en el contexto de Gálatas 3:21.

La presentación del evangelio de la justicia por la fe como la «revelación» de la justicia de Dios y como la «revelación» de la fe, manifiesta ya muy claramente cómo este tema participa del carácter histórico-redentor de la predicación de Pablo y es su consecuencia. Esto se torna aún más evidente si entramos a analizar el concepto de «justicia de Dios».

La justicia de Dios (δικαιοσύνη θεοῦ)

Lamentablemente, hasta el día de hoy existen discrepancias entre los intérpretes de Pablo acerca del significado de esta combinación.[12] Algunos creen que la expresión «justicia de Dios» habla de un atributo o una actividad de Dios,[13] e interpretan las palabras «se ha manifestado la justicia de Dios» (Ro. 3:21) en el sentido de que ahora Dios se ha revelado como un Dios justo o que se ha revelado en su justicia salvadora. Otros creen que la «justicia de Dios» habla de lo que el ser humano necesita para sostenerse ante el juicio divino. La revelación de la justicia de Dios significaría entonces que el período de redención iniciado con Cristo y con el evangelio trae consigo «la justicia [que se necesita] delante de Dios»[14] o «la justicia que viene de Dios».[15] Para nosotros no cabe duda[16] que este último sentido es el significado correcto de las palabras de Romanos 1:17 y 3:21. Esto quiere decir que la «justicia» no es aquí una cualidad divina, sino humana y que la justicia «de Dios» define dicha cualidad como una justicia que puede mantenerse delante de Dios (*cf.* Ro. 2:13;[17] y 3:20[18]), que es válida ante

11 Sobre esto, véase al final de la sección 29 y la sección 35.

12 Véase principalmente A. Oepke, «[Dikaiosyne theou] bei Paulus in neuer Beleuchtung», *TLZ*, 1953, p. 257ss.

13 El genitivo θεοῦ (= de Dios) se interpreta entonces como un genitivo subjetivo o de posesión.

14 Genitivo de relación.

15 Genitivo de origen (*gen. auctoris*).

16 Véase la extensa consideración de esta cuestión en mi *Rom.*, pp. 35-38.

su tribunal, que es la justicia que Dios atribuye al hombre, en contraposición a su propia justicia, (Ro. 10:3), como también se dice en Filipenses 3:9: «no teniendo mi propia justicia, que procede de la ley, sino la justicia por la fe de Cristo, la justicia que procede de Dios en base a la fe» (τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην).

De esta[19] explicación surge claramente que el concepto de «justicia de Dios» representa una categoría forense en el sentido escatológico de la palabra. Se trata de lo que el hombre necesita para ser absuelto en el juicio de Dios. Por esto mismo el vocablo «justicia» (δικαιοσύνη) puede ser empleado en contraposición a «condenación» (κατάκρισις, 2 Co. 3:9). De la misma forma, el verbo «justificar» (δικαιόω) se emplea para indicar un veredicto divino que significa lo opuesto de la condenación divina en el juicio (Ro. 2:12, 13; *cf.* Ro. 5:16, 18). En la misma sintonía, se puede hablar de «los justos ante [el tribunal de] Dios» (Ro. 2:13) en contraposición a los «pecadores» (en sentido forense; Ro. 5:19).

Todo esto aclara totalmente el significado específico del gran tema paulino de la revelación de la justicia de Dios. El tema enseña nada menos que lo que el ser humano necesita para ser absuelto por el tribunal de Dios no es sólo una cuestión del gran futuro que aún aguardamos, sino que ha sido revelada *ahora* con la venida de Cristo y en el evangelio. Esta justicia ha sido comunicada en el evangelio como una realidad presente, como un regalo redentor de parte de Dios. Es una justicia otorgada y atribuida a todo aquel que cree (*cf.* Fil. 3:9; Ro. 5:1; 9:30; 1 Co. 6:11). Y todo esto en contraposición a la «revelación de la ira divina», que ya ahora es visible a todos aquellos que rechazan el conocimiento de Dios, y que caerá sobre aquellos que se creen capaces de lograr la justicia y la vida eterna en el camino de las obras de la ley (Ro. 1:18-3:29).[20]

Trasfondo histórico

A fin de captar mejor aun la significación profundamente radical de la revelación de la justicia así proclamada y entender plenamente el vigor peculiar de las palabras que la expresan, debemos

17 El griego dice: δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ (= justos ante Dios, a juicio de Dios).

18 El griego dice ἐνώπιον αὐτοῦ (= a juicio de Dios).

19 En cuanto a la elaboración escatológica de la interpretación que rechazamos, véase principalmente C.H. Dodd, *Romans*, pp. 9ss. y su *The Bible and the Greeks*, 1936, pp. 57ss. En cuanto a la discusión posterior, véase E. Käsemann, «La justicia de Dios en Pablo», en *Ensayos exegéticos* (Salamanca: Sígueme, 1978), 263ss.; Chr. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk*, 1964; Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus*, 1965; en contra de R. Bultmann, «(Dikaiosyne theou)», *Journal of Biblical Literature*, LXXXIII, 1964, pp. 12-16.

20 Sobre la «revelación de la ira de Dios», véase la sección 18.

señalar aquí también[21] el trasfondo histórico del cual emerge este concepto en las epístolas de Pablo. Me refiero al esquema de salvación enseñado en la sinagoga judía.

Toda la expresión «revelación de la justicia de Dios» proviene terminológicamente del judaísmo, dado que en él también los conceptos «justo» y «justicia» se entendían en estrecha relación con el pronunciamiento legal en el juicio divino.[22] Característico de este trasfondo judío es que tan pronto como el concepto de «justificar» llega a manos de los intérpretes griegos, deja de percibirse su sentido forense y se le atribuye exclusivamente un significado ético.[23]

La justicia de Dios como una realidad escatológica presente

Sin embargo, en cuanto a contenido hay una antítesis absoluta entre la doctrina paulina de la justificación y la de la sinagoga. Esta contraposición alcanza su clímax en esta revelación de la justicia de Dios. Para el judaísmo era incontrovertible que uno sólo pudiera hablar de esta justicia —como el factor decisivo y determinante en la declaración judicial de Dios— en sentido futuro y escatológico. En contraste con esto, Pablo anuncia esta justicia como una realidad presente y realizada en Cristo.

Aquí tenemos que ver con la misma antítesis que Jesús planteó en su predicación del evangelio, cuando en presencia de los escribas exclama que el Hijo del Hombre tiene poder en la tierra —aquí y ahora— para perdonar pecados (Mt. 9:6 y pasajes paralelos).[24] Para el judaísmo, la esencia de la justificación divina radicaba en que tendría lugar en el futuro, en el juicio celestial. El judaísmo afirmaba que toda la vida debía ser precisamente una preparación para este día y que, por lo tanto, sería una blasfemia anticiparse al juicio que sólo le pertenece a Dios (*cf.* Lc. 7:48-50). Desde este punto de vista, la justificación es un asunto todavía escondido en Dios, y nadie puede estar seguro cuál será el desenlace final hasta el día del juicio mismo. En consecuencia, una de las características principales de la antigua religión judía era la falta de seguridad acerca de la salvación.[25]

En contraposición a esto, Pablo ahora predica la revelación del veredicto absolutorio de Dios y de la impunidad (justicia) fundada

---

21 Véase la sección 21.

22 *Cf.* Strack-Billerbeck, *op. cit.*, III, p. 163; Schrenk, *TDNT*, II, pp. 212s.; Oepke, *TLZ*, 1953, cols. 257ss.

23 *Cf.*, p. ej., C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, 1935, p. 58.

24 En cuanto a esto, véase también mi *The Coming of the Kingdom*, TI 1962, pp. 73, 211ss.

25 *Cf.*, p. ej., Strack-Billerbeck, III, pp. 218ss.; IV, 1, pp. 3-12; W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 1926, p. 392; también Rengstorf, *TDNT*, II, p. 573, Schniewind/Friedrich, *TDNT*, II, p. 579.

en él mismo, para todo aquel que cree. Pablo anuncia una justicia de la cual ya no se debe hablar en términos de espera e inseguridad, sino como un hecho cumplido y en la certidumbre de la fe (Ro. 5:1; 8:31, 34, 38), pues es una justicia que ya contiene en sí la certidumbre de la salvación escatológica total (Ro. 5:6-11). Aquí el carácter de cumplimiento escatológico-cristológico de la predicación de Pablo se desarrolla en tal contraposición a la doctrina de salvación judía, que puede decirse que es inconcebible una antítesis más fundamental. No se puede aducir en su contra que también en el judaísmo se escuchaban voces que basaban su esperanza para el futuro no sólo en los méritos propios, sino también en el perdón y la misericordia de Dios.[26] Porque no importa lo que se diga en este respecto, la diferencia en principio consiste en que Pablo no sólo concentra la mirada del hombre que se sabe pecador en la posibilidad del perdón[27] y en la misericordia en el juicio venidero, sino que el apóstol habla del veredicto judicial mismo como un hecho ya cumplido y cuya proclamación en el evangelio es poder de Dios para todo aquel que cree.[28]

La justicia de Dios como un acontecimiento futuro

La justicia que el evangelio anuncia tiene un carácter (en principio) presente que no se opone a que Pablo hable de ella en sentido futuro. Como sea,[29] este sentido futuro aparece en Gálatas 5:5,

---

26 Véase, p. ej., E. Sjöberg, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum*, 1939, pp. 148ss.; y Schoeps, *Paul*, p. 206.

27 Se ha observado a menudo que en sus epístolas Pablo emplea muy poco la expresión ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν (= perdón de pecados) que juega un papel tan importante en la predicación cristiana primitiva. Pablo sólo la menciona en Ro. 4:7 (una cita), y posteriormente en Ef. 1:7; Col. 1:14. Que esta descripción —al menos donde se trata de la antítesis con el judaísmo— permanezca oculta detrás de expresiones como justificación, justicia, etc., se debe ciertamente al hecho de que estas últimas expresiones comunican en una forma mucho más fértil el carácter del evangelio como cumplimiento.

28 En cuanto al uso del concepto de justicia en la literatura de Qumrán y la diferencia entre el elemento de misericordia de Dios que contiene y la doctrina de la justificación de Pablo, véase el detallado análisis de P. Benoit, «Qumrân et le Nouveau Testament», *NTS*, 1961, pp. 292ss. Benoit concluye diciendo: «... para Pablo el juicio escatológico ya sobrevino en Cristo, y esto lo cambia todo... Mientras que en Pablo el pecador ya está 'justificado' por el acto pasado de la cruz y el bautismo (1 Co. 6:11; Ro. 3:24; vv. 1, 9, etc.), es notable que en la literatura de Qumrán el pecador nunca aparece 'justificado' (*op. cit.*, p. 294).

29 Los tiempos futuros de Ro. 3:20; 5:19, etc. se interpretan de diferente manera. Unos los toman como verdaderos futuros, otros como futuros lógicos o bien como futuros gnómicos. En relación con Ro. 5:19 no se sabe con certeza si este texto apunta a la presencia de salvación iniciada con la venida de Cristo. Por otra parte, los presentes atemporales —como los de Gá. 2:16; 3:11; 5:4— podrían ser interpretados tanto en relación al futuro como al presente. Véase la detallada exégesis de Bultmann, *Theology*, I, p. 274. De manera opuesta, Wendland interpreta Ro. 3:20, 30; 5:19 en sentido escatológico-futuro (*Die Mitte der Paulinischen Botschaft*, p. 25, *cf.* también Schrenk, *TDNT*, II, p. 207). Con todo, es indiscutible que se habla de la justicia en sentido presente real y futuro real.

que dice: «pues nosotros mediante el Espíritu por fe aguardamos con ansias la esperanza de la justicia» (ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα).[30] Esta justicia futura se describe aquí como el contenido de la esperanza despertada por el Espíritu y que se obtiene por la fe. Esta manera de hablar de la justicia deja en claro que se trata de la misma justicia que ya fue revelada. Es la misma cosa, pero no se puede hablar de ella tanto en sentido presente como futuro. Al igual que la adopción como hijos,[31] la justicia puede ser representada como un beneficio ya obtenido o como algo que todavía aguardamos. Pero así y todo, en nada disminuye su carácter de cumplimiento y la seguridad de la salvación dada en ella. Lo que es cierto de todo lo que se nos ha dado en Cristo se aplica también a la justificación. No nos encontramos ante algo concluido, que podemos «dejar atrás». La revelación de la justicia de Dios en el evangelio es precisamente el poder de Dios para salvación (Ro. 1:17), que acompaña al creyente como algo constantemente nuevo y pertinente. La justicia une al creyente a Cristo y a su comunión, y por el Espíritu le hace aguardar la esperanza de la justicia. Tanto con respecto al presente como al futuro, la situación para el creyente es en principio muy distinta que para aquel que vive su propia religiosidad legalista. Y aquí está la conexión —que analizaremos luego[32]— entre esta seguridad de la salvación y la noción que se tiene del juicio venidero, en el cual serán justificados delante de Dios los hacedores de la ley, no los oidores.

28. La justicia de Dios en Cristo

Cristo es el contenido de toda la revelación del misterio. De la misma forma, la revelación de la justicia de Dios como fundamento para la absolución en el juicio divino tiene lugar en Cristo. Y así como todo el evangelio paulino tiene su centro en la muerte y la resurrección de Cristo, también el evangelio de la justificación por la fe.

Romanos 3:21-31

Esta revelación de la justicia de Dios se relaciona de muchas maneras con la muerte y la resurrección de Cristo. Romanos 3:21-31

30 La expresión ἐλπίδα δικαιοσύνης (= esperanza de la justicia) contiene un genitivo objetivo o de aposición.

31 Véase la sección 35.

32 Véase la sección 31.

hace resaltar claramente la estructura básica cristológico-escatológica del evangelio de Pablo, y es fundamental para la exposición de este tema. Los versículos 24ss. son de especial importancia:

«...siendo justificados gratuitamente por su [= Dios] gracia, mediante el rescate que es en Cristo Jesús, a quien Dios puso públicamente como medio de propiciación por medio de la fe en su sangre, para dar prueba de su justicia por haber pasado por alto los pecados pasados en la condescendencia de Dios, para dar prueba de su justicia en el tiempo presente, a fin de que él sea el justo y el que justifica al que cree en Jesús».

En el presente contexto, lo más importante para nosotros es que aquí la justicia se fundamenta en la muerte de Cristo. Además, se habla de la justicia de Dios en más de un sentido. Dios ha hecho de Cristo un medio de propiciación en su muerte y así dio prueba de su justicia en su muerte. Lo único que se quiere decir con esto es que Dios demostró en Cristo el poder judicial de su justicia al entregarlo en favor de otros como propiciación en la muerte. A ello se añade luego la idea de que hasta ese momento Dios no había dado a los seres humanos el castigo que merecían a causa de sus pecados, sino que los había pasado por alto en su condescendencia. En otras palabras, Dios había postergado el juicio. Pero ahora, «en el tiempo presente» (ἐν τῷ νῦν καιρῷ), Dios ha abandonado su actitud de espera y ha demostrado su justicia punitiva en la muerte de Cristo. Aquí el apóstol expone otra vez claramente el significado histórico-redentor de la muerte de Cristo, en el sentido de que el juicio divino por los pecados del mundo se ha concentrado en la muerte de Cristo y de esta manera el *escatón* (= fin) se ha hecho presente. Así como la resurrección de Cristo es la irrupción de la nueva creación (2 Co. 5; véase la sección 9), el juicio final divino se ha hecho manifiesto en su muerte. De esta manera Dios se ha justificado en Cristo ante el mundo y, además, ha dado a conocer y ha revelado la justicia necesaria para que, aquellos que creen en Jesús, puedan ser absueltos ante el juicio de Dios. Pues así como la entrega de Cristo a la muerte tuvo lugar a causa de nuestros pecados, así también su resurrección se llevó a cabo para nuestra justificación (Ro. 4:25). Así como la muerte de Cristo fue una demostración del justo juicio de Dios sobre el pecado del mundo —castigado en él como medio de propiciación—, también su resurrección fue la demostración y prueba de la justicia absolutoria de Dios. En otras palabras, fue la revelación de la justicia en el sentido de Romanos 1:17 y 3:21.

La muerte de Cristo como fundamento de la justicia de Dios

En Romanos 3:21ss. La frase «justicia de Dios» se usa, pues, en dos sentidos distintos. En los versículos 21 y 22 apunta a la cualidad forense que Dios confiere al hombre y que le permite salir absuelto. En los versículos 25 y 26 se refiere a la justicia punitiva de Dios.[33] Pero el hecho de que la expresión «justicia de Dios» se use en dos sentidos distintos no oscurece para nada el inconfundible significado de este pasaje. En realidad, esto se confirma y aclara de distintas maneras por otras expresiones. Por ejemplo, Romanos 5:9 habla de ser «justificados» en la sangre de Cristo (δικαιωθέντες... ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ), lo cual está en total concordancia con 3:25: Lo mismo ocurre en 5:18, 19, donde el acto de justicia de Cristo ha producido la justificación que resulta en vida, lo cual se contrapone al pecado de Adán que resultó en la condenación de la humanidad. De la misma manera, la obediencia de Cristo que resultó en la justificación se contrapone a la desobediencia de Adán que resultó en la condenación. Cuando aquí se habla de «un solo acto de justicia» (ἑνὸς δικαιώματος, v. 18) y de la «obediencia» de Cristo (ὑπακοῆς, *cf.* 5:8, 9), se está hablando también de su muerte. Pero aquí la muerte de Cristo no se considera desde el punto de vista de la justicia retributiva de Dios, sino desde la perspectiva de la obediencia voluntaria y perfecta de Cristo. Podemos referirnos también a Gálatas 2:21, donde se señala indirectamente la misma relación entre la muerte de Cristo y la justificación por la fe: «Pues si la justicia fuese por medio de la ley, entonces Cristo murió en vano». Además, Gálatas 3:13 muestra muy claramente que la justicia retributiva de Dios tiene lugar en la muerte de Cristo y que, por tanto, dicha muerte es el único fundamento de la justicia que es por la fe. El texto afirma que Cristo, al dejarse crucificar por nosotros, se hizo maldición por nosotros, para que la bendición de Abraham pudiera comunicarse a los gentiles por medio de la fe, y no en base a las obras. Idéntico pensamiento hallamos en Romanos 8:3, donde se dice que Dios «condenó al pecado en la carne» de su Hijo. Finalmente, todo esto se resume en declaraciones como la de 2 Corintios 5:21: «al que no conoció pecado, a favor nuestro Dios lo hizo pecado, para que nosotros llegásemos a ser justicia de Dios en él». Aquí ciertamente se acentúa bastante la idea forense. Dios no sólo trata al Cristo sin pecado como si fuera un pecador, sino que al entregarlo a la muerte de la cruz lo hace pecado en el sentido legal del vocablo. Y es en este sentido que los que son de Cristo llegan a ser justos por medio de

---

33 Véase también Benoit, *op. cit.*, p. 295, quien dice: «Pablo... combina maravillosamente ambos aspectos».

la fe. De hecho se dice que llegan a ser «justicia de Dios» (δικαιοσύνη θεοῦ), esto es, que pueden verse a sí mismos como absueltos en el juicio de Dios. Esta relación entre la muerte de Cristo y el juicio de Dios que justifica y absuelve a los que son de él, es la que Pablo expresa en 1 Corintios 1:30, que dice: «Por él [ἐξ αὐτοῦ, es decir, por el poder de la acción salvadora de Dios] estáis en Cristo Jesús, quien ha sido hecho para nosotros... justicia».

El significado de este abundante testimonio es evidente. En la muerte de Cristo, Dios se sentó en su tribunal para castigar el pecado, y así ha revelado su juicio escatológico en el presente. Pero para los que están en Cristo se ha convertido en su justicia, y el contenido del evangelio de la muerte y resurrección de Cristo puede definirse como la revelación de la justicia de Dios para todo aquel que cree.

Cómo es que la muerte y resurrección de Cristo nos justifica

Surge, naturalmente, la pregunta de cómo la muerte y resurrección de Cristo pueden tener poder para justificar y absolver a todo el que cree. De nuevo nos encontramos[34] aquí ante la relación que existe entre el concepto «Cristo por nosotros» y el concepto «nosotros en Cristo», dos ideas que no se deben separar aunque representen dos pensamientos diferentes. Por otro lado, es evidente que la muerte y la resurrección de Cristo son consideradas según su significado «objetivo» propio, sin que los suyos sean todavía identificados con esa muerte y resurrección. En Romanos 3:25 esto es muy evidente. Allí se nos dice que Dios puso públicamente[35] a Cristo como medio de propiciación en su sangre. De manera que, el poder de la muerte y resurrección de Cristo para justificar se busca en el hecho de que muere en beneficio de los suyos y —en relación con el significado del sacrificio propiciatorio[36] se puede decir que— en el lugar de ellos. No fueron ellos sino Cristo quien fue entregado por los pecados y resucitó para justificación (Ro. 4:25). Asimismo, en la muerte de Cristo no son ellos, sino él quien se hizo pecado en beneficio de ellos (2 Co. 5:21) y se hizo maldición por ellos (Gá. 3:13). Aquí la muerte de Cristo es considerada repetidamente «en sí misma», y a aquellos que son justificados en su muerte y resurrección no son incluidos como quienes han muerto y resucitado conjuntamente con Cristo, sino en el sentido de que

34 Véase la sección 10.

35 El verbo usado es προέθετο en el cual προ- apunta al carácter público del acto (*cf.* también Gá. 3:1, y para la idea, Jn. 3:14).

36 Véase más extensamente la sección 32.

esa muerte y resurrección tuvieron lugar en beneficio de ellos y en lugar de ellos, consiguiendo así su justificación.

Por otro lado, la idea corporativa está íntimamente relacionada con la idea de sustitución. Cristo murió por ellos no como un extraño, ni como alguien que hubiera sido designado para ello de algún círculo más amplio, sino como el Hijo de Dios que para ese fin entró en el ámbito de «la carne», a saber, en el modo de existencia de ellos definido por el viejo eón. De esta manera, Dios condenó al pecado «en la carne» (Ro. 8:3). Mediante el poder justificador de su muerte y resurrección, Cristo puede actuar como antitipo del primer Adán, y su acto de justicia que consistió en su obediente entrega a la muerte fue, de este modo, para la justificación de todos aquellos que fueron contenidos en él como el segundo Adán (Ro. 5:18, 19). Por lo cual, en el mismo contexto en que afirma que la muerte de Cristo es la muerte de todos, Pablo puede definir el significado de que Cristo haya sido hecho pecado por nosotros de esta manera: Cristo fue hecho pecado para que nosotros llegásemos a ser justicia de Dios, es decir, en esta unidad corporativa con él (2 Co. 5:14, 21). Cristo ha sido hecho justicia para aquellos a quienes Dios hizo estar en él (1 Co. 1:30).

Todo esto hace que comprendamos hasta cierto punto el sentido de los profundos conceptos «Cristo por nosotros» y «nosotros en él» en sus relaciones recíprocas. La muerte y resurrección de Cristo —que acontecieron debido a nuestros pecados y para nuestra justificación— pudieron acontecer en nuestro beneficio y en nuestro lugar porque él, como el Hijo de Dios, entró en nuestro modo de existencia. Y estando en dicho modo de existencia Dios no sólo lo entregó «por nosotros», sino también nos hizo estar «en él». Tal vez se pueda decir que Pablo, al menos en la Epístola a los Romanos, parte primero del poder justificador de la muerte de Cristo por nosotros (Ro. 3:21-5:11), para después —a partir de 5:12ss.— fundamentar y aclarar más profundamente aun este significado redentor de la idea corporativa del «nosotros-en-él». Al hacerlo no pasa de una concepción a otra, como si para él la primera fuera meramente la idea tradicional, y la segunda el pensamiento real y adecuado. Ambas pertenecen más bien al esquema inquebrantable de la predicación de Pablo y forman para él una unidad indisoluble. Es en esta unidad del «Cristo-por-nosotros» y del «nosotros-en-él» que el tema de la revelación de la justicia de Dios por la fe muestra claramente la estructura básica cristológico-escatológica de la predicación de Pablo. Porque la muerte de Cristo era la demostración del juicio punitivo y justificador de Dios en el sentido escatológico del término, debido a que en él fueron enjuiciados el viejo eón y el viejo hombre y porque en él, como el segundo Adán,

se revelaron la justicia para vida y la nueva creación. Y así el poder justificador de su muerte y resurrección pudo beneficiar a los suyos, porque él como el segundo Adán era su representante y ellos estaban en él. En este sentido también esta unidad corporativa entre Cristo y los suyos es el fundamento de la doctrina de la justificación.[37]

29. La justicia por fe, sin la ley

No menos característico que el carácter escatológico-presente de la justicia de Dios predicada por Pablo y de su revelación en Cristo, es además que se la pone en la más estrecha relación con la fe: «Porque en el evangelio la justicia de Dios se revela por fe y para fe» (Ro. 1:17).

Antítesis con la sinagoga

Aquí también la predicación apostólica es diametralmente opuesta a la doctrina de salvación de la sinagoga judía, y sin este trasfondo no se puede comprender el gran aforismo paulino «por fe, sin la ley» (*cf.* Ro. 3:28; Gá. 2:16; 3:2, 5). Esta antítesis no es menos incisiva que la ya tratada en la sección 27, pues no sólo significa que la manera como se recibe en el evangelio la justicia de Dios es totalmente distinta que en la teología del judaísmo, sino que también tiene la consecuencia de que para Pablo esta justicia posee un contenido totalmente propio, enteramente diferente del contenido que le confiere el judaísmo. Esta diferencia se manifiesta principalmente en el verbo λογίζομαι (= imputar, atribuir). La teología posterior expresó esta diferencia —arraigada en el cristianismo, en donde se continúa esta antítesis— distinguiendo entre justificación sintética y analítica.[38]

Cuando el apóstol dice «pero ahora, sin relación con la ley (χωρὶς νόμου), se ha manifestado la justicia de Dios» (Ro. 3:21; *cf.* v. 28) señala claramente la contraposición con el concepto judío de la justicia que procede «de la ley» (ἐκ νόμου, Ro. 10:5; Gá. 3:21; Fil. 3:9), o que es «a través de la ley» (ἐν νόμῳ, Fil. 3:6) o «por medio de la ley» (διὰ νόμου, Gá. 2:21). En forma similar, por un lado, habla de los que son «de la ley» (Ro. 4:16; Gá. 3:10) o están «bajo la ley» (Ro.

37 En cuanto a esta relación, vêase a Calvino en la obra de A.J. Venter, *Analities of Sintetie? 'N Analise van die dilemma insake de werklikheid van die regverdiging*, 1959, pp. 122, 123.

38 *Ibid.*

6:14; Gá. 4:21) y, por otro, de los que «son de la fe» (Ro. 3:26; 4:16, etc.). Estos «sin relación con», «de», o «por medio de» la ley son respectivamente una forma abreviada de lo que en otros pasajes se llama sin, de, o por medio de «las obras de la ley» o simplemente sin, de o por «obras» (Ro. 3:20, 28; 4:2, 6; 9:12, 32; 11:6; Gá. 2:16, etc.). Pablo emplea aquí una expresión que tiene su equivalente en el מַעֲשֵׂי מִצְוֹת (= obras de mandamientos) rabínico o, lo que era aun más común, simplemente מִצְוֹת (= mandamientos). La primera expresión literalmente significa «obras de mandamientos»; mientras la segunda, «mandamientos», e indica específicamente las obras que resultan del cumplimiento de los mismos. Porque el cumplimiento del mandamiento no se debe entender como algo abstracto, sino en el sentido concreto de la obra que resulta del mismo, el cumplimiento individual de la ley como un acto.[39] Según la doctrina de la redención de la sinagoga, son estos מִצְוֹת, estos cumplimientos concretos de la ley lo que constituye la justicia del hombre delante de Dios. Mediante este cumplimiento de la ley y su mérito correspondiente, el israelita puede acumular un tesoro[40] para sí para el día del juicio, y Dios lo absolverá sobre esa base.[41] Según el judaísmo el gran privilegio de Israel estaba en poseer la ley como medio de justicia y de vida eterna. Por eso, para los judíos la ley era la «sustancia de la vida».[42] La ley le garantiza al judío su posición delante de Dios. En medio de la pecaminosidad universal de la humanidad, ellos tienen el privilegio divino de lograr méritos, recompensas y justicia ante Dios. Por eso la multiplicidad de mandamientos separados era ya un poderoso instrumento de redención. «Dios quiso permitir que Israel lograra méritos y, por eso, le dio mucha Torah y mandamientos; como se dijo: le agradó a Yahvé hacer la Torah grande y poderosa para otorgar mérito a Israel».[43] Y circula como tradición la palabra de Hillel: «donde hay mucha carne hay muchos gusanos; donde hay muchos tesoros, muchos cuidados; donde hay muchas mujeres, mucha superstición... y donde hay mucha ley allí hay mucha vida».[44] Los judíos le conferían valor a la multitud de mandamientos como medio de ganar muchos méritos. Esto hace que Pablo reflexione una y otra vez en el carácter complejo y detallado de la ley, en su carácter de «ordenanza» (Ro. 7:8ss.; Ef. 2:15; Col. 2:14, etc.).

---

39 Véase también Bertram, *TDNT*, II, p. 645ss.; Strack-Billerbeck, *op. cit.*, III, pp. 160ss.

40 Véase el verbo θησαυρίζω (= atesorar, acumular riqueza) en Ro. 2:5; Mt. 6:19ss.

41 Para la cita, véase Strack-Billerbeck, *op. cit.*, I, p. 429ss.

42 Véase la sección 21.

43 Ésta es una declaración del rabino Hananiah ben Akashiah, (*ca.* 150), citado por Gutbrod, *TDNT*, IV, p. 1058; *cf.* también Strack-Billerbeck, *op. cit*, IV, 2, pp. 6ss.

44 Citado en Bousset, *Die Religion des Judentums*, p. 119.

Es evidente que —con esta concepción de la «justicia por la ley»— el concepto «justicia» tiene para los judíos un contenido distinto que para Pablo. Es cierto que el concepto judío dirige nuestro pensamiento al tribunal de la justicia divina, y es verdad que se mueve en la esfera forense. Sin embargo, no se trata de una justicia que Dios confiere al ser humano, sino una justicia que Dios comprueba y reconoce en el hombre. En consecuencia, la justificación y la absolución adquieren un carácter analítico. La justificación descansa en lo que el hombre posee y es, no en lo que recibe como justicia de parte de Dios. Por esto Pablo contrapone la justicia que viene de Dios en contra de la justicia propia del hombre, la justicia que el hombre mismo realiza y conquista (Ro. 10:3; Fil. 3:9; Ro. 3:17, 21).

Es a la luz de este trasfondo que debemos entender las diferentes maneras en que Pablo define la justicia de Dios revelada en el evangelio. Se trata de una justicia por la fe, una justicia gratuita dada por gracia divina, una justicia imputada, una justicia en la que la fe es contada por justicia, es la justicia del impío (Ro. 3:22-24; 4:4, 5, etc.).

La fe como antítesis de las obras

Más adelante, en el curso de nuestra investigación, deberemos analizar más explícitamente el concepto paulino de la fe.[45] En el presente contexto ocurre como fe en Jesucristo (Ro. 3:22, 26, etc.) y su definición brota del contraste con las obras de la ley en el sentido que ya hemos comentado. Porque en todas las expresiones en que se habla de la fe —en relación con la justicia, con la justificación, etc.,— adquiere el significado de un medio, instrumento, camino, canal, fundamento por el cual o sobre el cual el hombre participa de la justicia de Dios.[46] Esto se manifiesta de la manera más saturada de significado en la expresión aparentemente pleonástica «de fe a fe» (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, Ro. 1:17), con lo cual se quiere decir que la salvación de la A hasta la Z es una cuestión de fe y ninguna otra cosa. Se trata de la justicia *sola fide* (= por la fe sola).[47] Las expresiones que Pablo usa en ningún momento hacen de la fe el fundamento o causa de la justificación, sino que le atribuyen solamente un significado instrumental o de mediación. El

---

45 Véase las secciones 40, 41.

46 Nótese las expresiones διὰ πίστεως (Ro. 3:21, 22) ἐκ πίστεως (1:17); πίστει (Ro. 3:28); ἐπὶ τῇ πίστει (Fil. 3:9).

47 *Cf.* mi *Rom.*, pp. 35, 38.

propósito de estas expresiones no es otro que señalar al objeto de la fe como fundamento de la justificación. La fe no justifica por lo que ella es en sí misma, sino por aquello a lo cual se dirige, por aquello en lo cual descansa. Por esta razón, el énfasis exclusivo con que aquí se contrapone la fe a las obras tiene un significado negativo en la medida en que habla del hombre y de su participación en la justificación. El ser humano no es justificado sobre la base de lo que él es, posee o conquista, sino precisamente sobre la base de lo que no posee y de lo que no tiene a su disposición. El ser humano es justificado por aquello que recibe y obtiene por la fe. La fe se contrapone a las obras como aquello que es absolutamente receptivo y dependiente,[48] la fe se contrapone a lo que es productivo y que se puede afirmar a sí mismo. La «ley» de la fe se contrapone a la de las obras porque representa el principio u orden en virtud del cual se elimina todo derecho o jactancia humana (Ro. 3:27).

El justo vivirá por la fe

Para sustentar este principio de la fe, Pablo recurre a Habacuc 2:4, que dice: «el justo vivirá por la fe» (BJ, LT, NTT, VM, Ro. 1:17; Gá. 3:11;[49] *cf.* Heb. 10:38). También apela a la fe de Abraham, progenitor de Israel (Ro. 4:2ss.). Razón tiene para hacerlo porque —a pesar de toda la diferenciación que implica aplicar estas palabras del Antiguo Testamento a lo que Pablo defiende aquí[50]— estos ejemplos veterotestamentarios demuestran que la fe consiste en renunciar a toda posibilidad humana, para confiar en la intervención redentora de Dios. Esto se manifiesta muy claramente en la caracterización de esta fe en Romanos 4:17ss., donde se dice pri-

48 Con esto no se quiere negar la importancia de la fe como un acto humano. Por esta razón no es correcto caracterizar la fe como un acto de la gracia divina por el cual se revela la justificación, tal como lo hace Wendland (*Die Mitte der paulinischen Botschaft*, 1935, p. 43; *cf.* también W. Michaelis, *Rechtfertigung aus Glauben bei Paulus*, *Festbage für A. Deissmann*, 1927, pp. 121, 123, 136, que dice que «con πίστις [= fe] de ninguna manera se hace referencia a la conducta humana»). Esta concepción se encuentra en la línea de Deissmann, *St. Paul*, p. 147 que denominó la fe como «la experiencia de justificación». También Lohmeyer interpreta la expresión δικαιοσύνη διὰ πίστεως (= justicia por medio de la fe) como «la actuación de Dios sobre el individuo» (*Die Briefe der Philipper*, IX, 1930, p. 137, nota 2). Sin embargo, el carácter absolutamente gratuito de la justificación no descarta la fe como acto humano. *Cf.* también G.C. Berkouwer, *Faith and Justification*, pp. 176ss., véase además la sección 41.

49 *Cf.* «el justo vivirá de fe» (CI), «el justo vive de la fe» (NC). Pero debe desecharse por completo que se nos obligue a traducir «el justo por la fe vivirá» (RV60, VP, LBLA; *cf.* BP, BLA), tal como se arguye en los comentarios de E. Kühl, H. Lietzmann y A. Nygren; véase mi *Rom.*, pp. 39ss.

50 Véase el excursus de la sección 30.

meramente que Abraham creyó a Dios que da vida a los muertos y que llama las cosas que no son como si fuesen; una fe que no se debilitó al considerar su propia impotencia y la esterilidad de Sara (vv. 19, 20). De la misma forma, se define la fe —en la forma presente que ha tomado con la aparición de Cristo— como fe en aquel que levantó de los muertos a Jesús, nuestro Señor (v. 24). Aquí nuevamente la característica distintiva de la fe es que se contrapone a las «obras»,[51] que se opone a toda confianza en su propia fuerza o posibilidades, entregándose plenamente a la obra de redención divina.

Por esta razón, en la antítesis entre la fe y las obras, el término «fe» puede ser reemplazado por «la gracia de Dios», la que señala entonces el verdadero fundamento de la justificación, en contraposición a las obras. Esto se anuncia en toda su plenitud en Romanos 3:22-24, donde la justicia se describe primeramente como «justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen», y seguidamente como «siendo justificados gratuitamente por su gracia [la de Dios]» (*cf.* también Ro. 5:15, 17). Pero otros pasajes dejan en claro que la antítesis real reside aquí entre el camino de la fe y el de las obras, porque en el primer caso el fundamento de la justificación es la gracia de Dios, y en el segundo el mérito de los hombres. «De Cristo habéis sido cortados, los que por la ley os justificáis, de la gracia habéis caído» (Gá. 5:4); «si la justicia fuese por medio de la ley, entonces Cristo murió en vano» (Gá. 2:21). Y si todavía hay en este tiempo un remanente de Israel escogido por gracia, entonces «no es en base a las obras, de otra manera la gracia ya no es gracia» (Ro. 11:5ss.). De modo que la fe y las obras se contraponen como la gracia a la ley (Ro. 6:14), y decir «por fe» es lo mismo que decir «por gracia» (Ro. 4:16). Por esta razón la «ley de la fe» (Ro. 3:27) no sólo significa (negativamente) la exclusión de la jactancia humana, sino también trae (positivamente) la gloria de Dios. Cuando Abraham, al considerar su cuerpo ya como muerto, no dudó incrédulamente de su promesa, sino que creyó en esperanza contra esperanza, dando gloria a Dios (Ro. 4:18-22, *cf.* 2 Co. 1:20).

---

51 Los manuscritos de Qumrán contienen un comentario a Habacuc. Ahora bien, la interpretación que se halla en este *pesher* (פשר = solución, explicación) al libro de Habacuc (1QpH VIII, 1ss.) ha hecho notorio otra vez que el uso que Pablo le da a Hab. 2:4; Gn. 15:6 indica que el apóstol tiene un concepto de la fe totalmente distinto al de la religión legal judía, en la cual la fe se incluye dentro de la categoría de las «obras». El comentario de Qumrán aplica las palabras «el justo vivirá por su fe» a todos los que en la casa de Judá cumplen la Torah, a quienes Dios librará «de la casa del juicio» en virtud de sus obras y de su fe en el (o: fidelidad al) maestro de justicia. Aquí no se habla en absoluto de una fe en este maestro en el sentido del evangelio. Lo contrario es el caso. *Cf.* también A.S. van der Woude, *Bijbelcommentaren en Bijbelse verhalen*, 1958, p. 43.

Perpectiva histórico-redentora

Asimismo para entender correctamente el carácter de la fe y de la gracia en esta relación indisoluble —casi podríamos decir en esta ecuación— que hay entre «por fe» y «por la gracia de Dios», deberemos tener en cuenta plenamente el contenido histórico-redentor de la doctrina paulina de la justificación, fundamentada en la muerte y resurrección de Cristo. Pues la expresión «por gracia» no debe interpretarse como si señalara a un atributo abstracto de Dios que la fe «descubre» en el camino del sentimiento de culpa y de la conciencia de la insuficiencia de las obras propias. Más bien consiste en la actividad redentora de Dios.[52] Se trata de la gracia que se manifiesta en la salvación en Cristo, a quien Dios puso como medio de propiciación. En consecuencia, la antítesis entre la fe y las obras no radica, en el primer lugar, en el orden de la salvación (*ordo salutis*), en el sentido que la fe irrumpa en forma religioso-psicológica, renuncie a las obras, y aprenda a entender la divina disposición de gracia como único fundamento de la salvación. El significado exclusivo que Pablo atribuye a la fe y a la gracia de Dios en su doctrina de la justificación tiene ante todo un trasfondo histórico-redentor.[53]

La fe representa un nuevo modo de existencia dado con la venida de Cristo. La fe «viene» con la llegada de la plenitud del tiempo (Gá. 3:23; 4:4) y con la manifestación de la gracia de Dios revelada en la muerte y la resurrección de Cristo. Entonces se manifiesta que Cristo es el fin de la ley para justificación a todo aquel que cree (Ro. 10:4). Se comprende asimismo la insuficiencia, en realidad locura, de confiar en la ley, y nace el sentimiento de imperfección y de la culpabilidad propia (Fil. 3:4-8), y se descubren las evidencias veterotestamentarias. Es este orden, no el inverso, el que nos puede dar la correcta interpretación del verdadero carácter tanto de la fe como de la gracia de Dios, en relación con la justificación.[54]

---

52 *Cf.* también Bultmann, «Grace as an Event», *Theology*, I, pp. 283ss.

53 Esto no resalta mayormente en el —por lo demás profundo— estudio que Schlatter hace del significado de la fe en Pablo (en su *Der Glaube im N.T.*, 1926). P. ej., escribe: «En consecuencia, la renuncia con que Pablo llegó a la fe fue exclusivamente el acto simple del arrepentimiento...» (p. 331), y añade: «Dado que para Pablo la fe incluye arrepentimiento, describe la acción redentora de Jesús... como el ofrecimiento de la justificación. Así la gracia divina se relaciona con la conciencia de culpa, y la silencia» (p. 334). Pero de esta manera en el *ordo salutis* (= orden de la salvación) se produce una concepción bastante particular que viene a tomar el lugar de lo que para Pablo posee un carácter enteramente histórico-redentor. Con toda razón, Bultmann objeta que en Pablo es escasa la presencia de ideas como «perdón de pecado» y «arrepentimiento», lo cual ya demuestra que «el movimiento de la voluntad contenido en la 'fe' no es primordialmente remordimiento ni arrepentimiento» (*Theology*, I, p. 317; *cf.* también su artículo sobre πιστεύω (= creer) en *TDNT*, VI, p.

54 *Cf.* también la sección 22. Véase allí la consideración de los conceptos de jactancia y *scandalon*, que son también característicos de lo que aquí nos ocupa.

30. La justificación del impío. La imputación

Así entendida, la relación entre la justificación, la fe y la gracia de Dios —en contraste con la justificación por las obras— puede capacitarnos para entender las expresiones tal vez más características de la doctrina paulina de la justificación. Me refiero a declaraciones que hablan de la justificación del impío y de la imputación de la justicia por la fe (Ro. 4:5).

La justificación el impío

La declaración de que Dios «justifica [= declara justo] al impío» expresa en la forma más vigorosa posible la antítesis con la justicia que es por la ley. También está fuera de toda duda que aquí «justificar» no significa ninguna otra cosa que lo que Pablo da a entender repetidamente: la absolución en el tribunal de Dios. A la luz de todo lo expuesto anteriormente, ya no se ha de considerar extraño o poco claro que el apóstol arribe a una afirmación paradójica como ésta. Así como Dios puso a Cristo como propiciación —e hizo pecado por nosotros al que no conoció pecado (véase sección 28)—, así también en su muerte y resurrección hay absolución y justificación para aquellos por quienes se hizo pecado y son así justicia de Dios en él (2 Co. 5:21). Cualquier intento por reducir el significado absolutamente no analítico de esta justificación del impío —ya sea interpretándola como un pronunciamiento anticipado que se basa en la subsiguiente transformación ética del impío, o considerando el aspecto judicial de la obra de Dios en la justificación junto con el aspecto ético de su obra en la santificación[55]—, debe rechazarse como una violación y oscurecimiento del significado específico de la declaración de Pablo.[56] La justifica-

55 En cuanto a interpretaciones como las de K. Holl y H. Küng, véase, p. ej., A. Venter, *Analities of Sinteties?* 1959, pp. 1ss., 75ss.

56 Véase también Bultmann, *Theology*, I, p. 276: «Es verdad que Cristo es 'nuestra justicia y nuestra consagración' (1 Co. 1:30) y junto al 'ya habéis sido justificados' está el 'ya habéis sido santificados' (6:11). Pero el término 'justicia' mismo no expresa la idea de santificación, y la relación entre 'justicia' y 'santificación' al presente no es clara. Esto vale también en oposición a E. Tobac, *Le Problème de la Justification dans Saint Paul*, 1941, que quiere distinguir entre la justificación objetiva en Cristo y la subjetiva por la fe. Escribe: «Podemos concluir que si la justicia y la justificación, —consideradas objetivamente como efecto de la muerte de Cristo— no presuponen sino exigen la santificación interior y el Espíritu, son por el contrario un fruto del Espíritu, cuando son consideradas subjetivamente como propiedad del creyente. La justicia, pues, no se restringe al hecho de que Dios no imputa pecado al ser humano, sino que incluye una renovación interior; y es esta justicia, operada por el Espíritu de Dios, la que Dios reconoce al justificar al hombre» (p. 208). Esta última descripción de la justificación está reñida con la naturaleza específica del concepto paulino.

ción del impío tiene que ver con el hombre como pecador y no con su futura renovación interior. Se trata únicamente del aspecto forense de la obra de redención divina. Por otra parte, tampoco se debe hablar aquí de un «como si», pues así se da la idea de que se trata de un asunto ficticio o de una «justicia ajena», en el sentido de una realidad meramente relacional.[57] Porque no podemos desligar esta afirmación de todo el contexto histórico-redentor de la doctrina paulina de la justificación. La justificación del impío es una justificación «en Cristo», es decir, no sólo sobre la base de su muerte expiatoria y su resurrección, sino también en virtud de la inclusión corporativa de los suyos en él. La totalidad del contexto de la predicación paulina deja muy en claro que esto implica algo más que únicamente la justificación, pero aun en este caso esto no altera el hecho de que así como Cristo en el momento designado murió por los impíos (Ro. 5:6-8), el objeto de la justificación de Dios, desde cualquier punto de vista que se lo considere, no es el justo, sino el impío.[58]

Imputación

Así deben entenderse también, finalmente, las expresiones que hallamos en Romanos 4:3ss. relativas a la «imputación» de justicia. En este contexto, Pablo deriva la expresión «imputar» de las palabras de Génesis 15:6, que afirman que Abraham creyó a Dios «y le fue imputado como justicia» (καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην). Ahora bien, partiendo del concepto de imputación, Pablo vuelve a contraponer la fe a las obras en relación con esta imputación divina (en el curso de un razonamiento no del todo claro en los vv. 4 y 5[59]). El apóstol argumenta que al que «trabaja» (ἐργαζομένῳ, v. 4) sólo se le puede cargar el salario a su cuenta como «algo que se le debe» (κατὰ ὀφείλημα), y no como un favor de «gracia» (κατὰ χάριν). Pero cuando no hay trabajo u obra alguna de por medio —como en el caso de Abraham— y, sin embargo, se habla de imputación, entonces esta

---

57 *Cf.* también Venter, *op. cit.*, pp. 131ss.

58 Tobac, *Le problème de la justification*, pp. 204ss., quien escribe que «rigurosamente este impío justificado por Dios, ya no es más un impío, es un creyente unido a Cristo, un justo... a quien Dios no considera más separadamente de Cristo, sino a quien ve en forma única como miembro del cuerpo de Cristo». Pero así la concepción corporativa se emplea de una manera que produce una nueva formulación del concepto paulino de justificación. Pablo mismo no usa esta idea en la manera descrita, como puede verse en el hecho de que en su pasión y muerte Cristo no representa al hombre nuevo, sino al viejo (Ro. 6:6).

59 Véase más adelante el excursus. En Ro. 4:3ss., la RV60 traduce el verbo λογίζομαι (= imputar, cargar a la cuenta, contabilizar) de diferentes manera: «contar por» (vv. 3, 5, 9-11, 22-24), «contar como» (v. 4), «atribuir» (v. 6), «inculpar» (v. 8); y en 2 Co. 5:19 traduce «tomar en cuenta».

debe tener el carácter de gracia. En otras palabras, la fe es entonces imputada como justicia, de la misma manera que el Salmo 32 llama bienaventurado al hombre a quien el Señor no imputa pecado.

Independientemente de cómo se interprete el curso del argumento, no puede haber duda en cuanto al significado de estas expresiones. Si la fe es imputada como justicia, el fundamento de esta imputación no puede jamás basarse en lo que el hombre mismo es o hace, sino en lo que Dios hace y en lo que el hombre sólo puede participar por medio de la fe, esto es, por gracia. Así que, cuando se dice que la fe es imputada como justicia, es porque se la considera como medio o instrumento por el cual el hombre participa de la gracia divina. Por esta razón esta imputación puede equipararse al perdón de pecados (v. 7). Finalmente, la imputación de la fe como justicia tampoco puede hallar su fundamento y origen en la fe misma, sino sólo en la gracia que se acepta por la fe, esto es (cuando se trata, como aquí, de la absolución en el juicio de Dios), Cristo, que se hizo justicia para los suyos.

Es muy difícil parafrasear el argumento de Romanos 4:3-5, debido a que no está del todo claro cuál es en realidad el punto de partida para el razonamiento. No se sabe si todo parte del hecho de que la fe no es una «obra» (así Greijdanus, *Rom.*, I, pp. 220-221; Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit*, 1952, p. 161; Schrenk, *TDNT*, II, p. 207) o del significado forense que Pablo atribuye al verbo λογίζομαι (= imputar; *cf.* nota 59; así, p. ej. Althaus, *Rom.*, p. 25; Heidland, *TDNT*, IV, pp. 290ss.). El versículo 4 favorece la primera idea, el versículo 5 la segunda.

También merece una mayor aclaración el uso que se le da a Génesis 15:6 en el argumento de Romanos 4:1-5. En el contexto original de Génesis 15:6, los vocablos «justicia» e «imputar» no tienen el significado forense que Pablo les atribuye aquí en concordancia con el clima del pensamiento judío legalista tardío. En Génesis 15:6, «justicia» significa —lo mismo que en otros pasajes del Antiguo Testamento en que se habla de la justicia de los piadosos (p. ej. Gn. 6:9; Job 12:14ss.) y a la cual apelaban a menudo delante de Dios (p. ej. Sal. 1:5, 6; 5:13, etc.)— aproximadamente «piedad», «rectitud ante Dios», y apunta al estar en la debida relación con Dios, temiéndole, esperando en él, etc. En consecuencia, la palabra no comunica tanto la idea de cumplir irreprochablemente cierta norma moral, sino más bien vivir en la debida relación religiosa con Dios y sus mandamientos (*cf.*, p. ej. Quell, *TDNT*, II, pp. 174-178; también J. Ridderbos, *Abraham de Vriend Gods*, 1928, pp. 196-198). En consecuencia, en Génesis 15:6, «imputado como justicia» significa que Dios atribuyó a Abraham esta justicia (piedad, religiosidad), que consideró y apreció el hecho de que Abraham recibió en fe la promesa de Dios. (según nuestra opinión, G.C. Aalders pierde de vista esta diferencia de significado al interpretar Génesis 15:6 sólo en sentido forense en su *Het Oude Testament van verklarende aantekeningen voorzien*, I, 1952, p. 23).

Cuando Pablo apela a Abraham y a la expresión de Génesis 15:6 en favor del evangelio de la justificación por la fe, confiere a las palabras de Génesis 15:6 un matiz diferente. Traslada el sentido de esas palabras al ámbito legalista y judicial del judaísmo tardío. Se mantiene, sin embargo, enteramente en armonía con el tenor de la expresión del Antiguo Testamento, que está dominada por el carácter de gracia de la relación de Dios con Abraham, y no por la

doctrina de méritos de la sinagoga posterior (véase también mi *Rom.*, p. 92). Al mismo tiempo, sería una equivocación pasar por alto la interpretación forense de Génesis 15:6 en el contexto de Romanos 4, y tratar de interpretar Romanos 4 a la luz del sentido original de las palabras de Génesis 15. Según nuestro criterio, esto es lo que hace H.J. Jager en su *Rechtvaardiging en zekerheid des geloofs*, 1939. Jager enfatiza que en Romanos 4 la fe y la justicia son equivalentes, que la fe de Abraham es su justicia, y que Dios la reconoce como tal (p. *104). Se trata aquí —dice Jager— de una justicia subjetiva que consiste en la* fe que, obrada del Espíritu Santo, Dios reconoce como de su complacencia. «Dios le reconoce a Abraham como justicia el hecho de que creyó incondicionalmente la promesa de Dios» (*op. cit.*, pp. 105ss.). Empero esta concepción no toma en cuenta el contexto forense en el cual Pablo ubica Génesis 15:6. Cae en el error opuesto que comete Aalders, que interpreta Génesis 15 en el sentido de Romanos 4, exégesis que Jager rechaza con todo acierto.

Pero tampoco hay razón para interpretar la justicia de Romanos 4 en sentido «subjetivo», como una actitud o una disposición agradable a Dios (en este caso, la fe). Según todo el razonamiento seguido en Romanos 3-5, se trata de la justicia como absolución de la culpa en el juicio que Dios imputa al hombre, lo cual no descansa en un juicio de identidad «analítico» —Dios reconoce al hombre por lo que es—, sino más bien en el veredicto absolutorio «sintético» de Dios, que simplemente da expresión a lo que Dios atribuye y concede al hombre como justicia. Toda otra interpretación hace descansar la justificación otra vez en algo que se halla en el hombre (por más que Dios se lo haya conferido), mientras que en este contexto lo característico de la acción justificadora de Dios se expresa diciendo que Dios «al impío» (τὸν ἀσεβῆ, v. 5), y no se dice que justifica al creyente (en contra de Jager [y Woelderink], *cf.* también G.C. Berkouwer, *Faith and Justification*, p. 84ss.).

Otros han interpretado la expresión de que la fe le «fue imputada como justicia» como una expresión resumida de la idea de que por la fe Dios imputa su justicia otorgada en Cristo a alguien por la fe y en base a ella lo absuelve (así H. Bavinck, *Geref. Dogmatiek*, IV, 4, 1930, p. 195; *cf.* también J. Brinkman, *De «gerechtigheid God» bij Paulus, 1916, p 166; Greijdanus, Rom., I, p. 224)*. Esto es sustancialmente correcto pues la obediencia y la propiciación de Cristo son el fundamento de la justificación (véase sección 28). Pero formalmente no se debe pensar aquí en una *locutio compendiaria* (= expresión resumida), ya que la expresión proviene de Génesis 15, donde «imputar como justicia» no posee aún ese sentido imputativo legal. La frase «le fue contado por justicia» (Ro. 4) habla, pues, de la fe como fundamento de la imputación de la justificación, pero en sentido instrumental solamente. *Cf.* Filipenses 3:9 donde se habla de la justificación como τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει (= la justicia que viene de Dios en base a la fe). Si bien la terminología es fluida y tomada en sí misma podría llevar a una interpretación errónea, el asunto en sí es totalmente claro (cf. ἐπὶ τῇ πίστει = «en base a la fe», Fil. 3:9; Hch. 3:16).

Conclusión

De manera que, la doctrina de la justificación de Pablo, en sus diversas facetas —cristológica, histórico-redentora, forense, imputativa— es un todo imponente e integrado. Ahora se ha revelado la justicia de Dios como don redentor escatológico, como condición y acceso a la paz con Dios y a la vida eterna. Se ha revelado en el gran acontecimiento redentor de la muerte y resurrección de Cristo, en el cual Dios el Juez ha mostrado su justicia, conde-

nando y absolviendo a la vez. Como don redentor de Dios, la justicia es dada a los que están en Cristo por la fe. Para ellos consiste, por lo tanto, en la imputación por gracia, como un don gratuito, y no en el contar las propias obras como mérito. En este sentido se puede decir que la fe es imputada como justicia, a saber, es el medio para llegar a la justificación de vida y tener paz para con Dios por medio de nuestro Señor Jesucristo en virtud de la obediencia y de la acción justa de Uno (Ro. 5:1, 18, 19).

31. El juicio según las obras

Finalmente, la pregunta que resta es si la imponente consistencia con la que Pablo —en su oposición a la doctrina de salvación de la sinagoga judía— rechaza toda apelación a las obras humanas y muestra la totalidad de la justificación como un acto de la gracia de Dios, puede reconciliarse con otras de sus expresiones en las que pone gran énfasis precisamente en el hecho de que el hombre es juzgado por sus obras. Ya hemos mencionado que la justicia no es sólo un asunto que ya se ha revelado, sino que también se trata de algo que todavía esperamos como un don futuro de Dios (Gá. 5:5). Sin embargo, todavía no hemos considerado que en más de un pasaje el juicio futuro de Dios está relacionado estrechamente con lo que cada uno haya hecho. Pablo dice que no los oidores sino los hacedores de la ley serán justificados (Ro. 2:13). Dios pagará a cada uno conforme a sus obras, pues no hace acepción de personas (Ro. 2:6ss).

La teoría de la hipótesis

Por cierto, todo este pasaje de Romanos 2:1-16 está tan dominado por este tema, que algunos lo han interpretado como una mera preparación hipotética para el mensaje esencial de Pablo: la justificación por la fe y no por las obras. Se dice, pues, que aquí Pablo estaría hablando de la doble remuneración sólo en una forma «dialéctica». Se supone que por vía de una hipótesis insostenible, él habría deseado llevar *ad absurdum* (= hasta el punto de lo absurdo) la idea de la justificación por las obras, colocándose por lo tanto en el «punto de vista preevangélico».[60] Pero por cierto que sea en sí mismo que en Romanos 2:1-3:10 Pablo le puntualiza al

60 Así Lietzmann, Rom., 1933, pp. 39ss. Acerca de este problema en la exégesis más reciente, véase también H. Braun, Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus, 1930, pp. 23ss.

judaísmo la imposibilidad de la justificación por las obras de la ley (la circuncisión, etc.), y le señala la justificación por la fe como el único camino de salvación, todo ello no significa que desde este último punto de vista «evangélico» se haya abrogado el juicio futuro del creyente por medio de la muerte y resurrección de Cristo, ni tampoco que en este juicio el criterio haya de ser solo la presencia de la fe, y no también de las obras. Porque, en primer lugar, Pablo habla de las obras, no sólo en pasajes como Romanos 2 y 3 —que hacen resaltar la exigencia incondicional de Dios a todo aquel que busca su salvación en la ley—, sino también en su parénesis a la iglesia, en la cual exhorta a los creyentes a vivir la vida del Espíritu y a mostrar los frutos del Espíritu (*cf.* Gá. 6:7ss.). Pablo les señala al tribunal de Cristo ante el cual todos ellos deberán comparecer (2 Co. 5:10; *cf.* Ro. 14:10, 11; Ef. 6:8; Col. 3:22-4:1) y enfatiza la insuficiencia del juicio humano o de la propia conciencia (1 Co. 4:1-5).

La teoría de que el juicio está en conflicto con el evangelio

En sus epístolas, Pablo se refiere repetidas veces al juicio venidero y al veredicto relacionado con las obras. Algunos creen que esta refrencia al juicio es un elemento judío que debe distinguirse de la verdadera «doctrina principal» evangélica,[61] o bien que debe juzgarse como una incongruencia. Esto es un error, porque la idea del juicio final es tan fundamental en toda la Escritura y Pablo apela a ella con tanta naturalidad en tantas situaciones (*cf.*, p. ej. Ro. 3:6), que es inconcebible que al proclamar la justicia por la fe como contenido del evangelio, consciente o inconscientemente hubiera privado de su fuerza a este concepto. Más bien habría que ver en ello la evidencia de que para él estas dos realidades de ninguna manera se contraponen. La justificación por la fe no está en contra de la doctrina de que Dios juzgará a todo hombre según sus obras sin hacer acepción de personas.[62]

En segundo lugar, a todo esto habría que agregar que se debe rechazar toda idea de que el concepto que Pablo tiene de la fe está en conflicto fundamental con la retribución según las obras. El curso de nuestra investigación mostrará que la justificación y la santificación, la muerte de Cristo *por* los pecados y la muerte de los suyos en él *al* pecado, son inseparables en la predicación de Pablo, no sólo como el indicativo y el imperativo, sino ante todo

---

61 Para ésta y otras teorías, véase el resumen de Braun, *op. cit.*, pp. 14ss.

62 Así, p. ej., Braun, *op. cit.*, p. 96.

como dos realidades redentoras coincidentes en la muerte y la resurrección de Cristo. Pero se verá también que la contraposición tan absoluta entre «fe» y «obras» no debe ser interpretada de otra manera que no sea como el contraste entre la gracia de Dios y el logro humano como fundamento de la justificación. En toda la predicación de Pablo se evidencia que la fe y las obras sólo se excluyen en ese sentido, pero que por lo demás forman una unidad inseparable cuando no es cuestión de méritos. No sólo la fe obra por el amor (Gá. 5:6), sino que el apóstol habla de «la obra de la fe», esto es, la actividad que surge de la fe y que puede mencionarse junto a la obra del amor y a la constancia en la esperanza (1 Ts. 1:3; *cf.* 2 Ts. 1:3). De modo que, cuando Romanos 4 dice que la fe se imputa como justicia no al que «obra», sino al que cree en aquel que justifica al pecador, esto de ninguna manera puede alegarse contra el carácter «eficaz» de la fe misma, ni tampoco contra el enjuiciamiento del creyente según sus obras. Pues tan absolutamente como la fe está activa en la justificación por la gracia de Dios y únicamente por ella, así también la obra emana de esta misma fe. Como fe no puede permanecer vacía e inactiva, sino que se la reconoce como fe precisamente en las obras. Por cierto, cuando se habla de la justificación del impío y de la imputación de la fe como justicia, y cuando se habla del justo juicio de Dios según las obras de cada uno, nos encontramos con los dos polos de un mismo asunto. Pues el primer aspecto expresa lo más enfáticamente posible que la base o la causa de la justificación divina está únicamente en la gracia de Dios, y no en las obras meritorias del ser humano. Y el segundo pone todo el énfasis en la obra de la fe como su fruto indispensable. Sin embargo, esto no significa que la justificación por la fe sea el primer acto judicial de Dios, que acontece en el presente y que luego ha de ser seguido en el día del juicio final por una justificación en base a las obras. Pues el juicio final también será una justificación del impío, una imputación de la fe como justicia, en tanto que lo que se tenga en cuenta sea la base de la justificación. Dicha justificación descansa en la revelación de la gracia de Dios en Cristo aceptada por la fe, y no en las obras, aunque sean las de la fe. Por cierto que las obras son indispensables como manifestación del verdadero carácter de la fe y como prueba de haber muerto y resucitado con Cristo. En este sentido, se podría hablar, aunque el apóstol no lo hace, de la imputación de las obras como justicia. Pues las obras son aceptables para Dios sólo cuando son hechas en Cristo, realizadas en el creyente por su muerte y resurrección. Por ejemplo, Ef. 2:8-10 dice: «porque por gracia sois salvos por medio de la fe... no por obras, para que nadie se jacte. Porque somos creación suya, creados en

Cristo Jesús para buenas obras, las cuales Dios dispuso anticipadamente para que anduviésemos en ellas».

Ciertamente esta unidad de la gracia, la fe y las obras, no puede ser expresada más claramente que aquí. Esto no significa que cada vez que se habla de la justificación por la fe o del juicio según las obras se advierta claramente esta indisoluble unidad. Pero todo esto conforma una unidad integral en la estructura total de la exposición que Pablo hace de la salvación como redención en Cristo. En consecuencia, cuando se pierde de vista esta unidad, se despoja de su carácter esencial tanto a la justificación como al juicio según las obras. Se desnaturaliza el carácter receptivo de la fe como si no fuera una comunión con la plenitud de Cristo, y el juicio divino según las obras de cada uno se transforma en un nuevo tema legalista. La doctrina paulina de la justificación del impío y de los hacedores de la ley —y no sólo oidores de la ley— sólo puede alcanzar la plenitud de su desarrollo si ambas ideas conforman una unidad.[63]

Así entendida, la revelación de la justicia de Dios puede, por lo tanto, considerarse finalmente como la esencia de todo el evangelio, pues esta justicia es la condición para obtener la salvación total otorgada en Cristo. En Romanos 5:18 Pablo habla de esta justicia como «la justificación de vida»,[64] con lo cual quiere decir que el camino de la vida y la participación en la nueva creación han sido abiertas por la revelación de la justicia de Dios en Cristo. Porque hemos sido justificados por la fe tenemos paz para con Dios, se nos ha abierto el acceso a esa gracia y alcanzamos a ver en principio la gloria de Dios, la seguridad de la vida eterna (Ro. 5:1-11). Pues los que recibieron «el don de la justicia» reinarán en vida por Jesucristo (Ro. 5:17). Porque así como el pecado reinó para muerte, así reinará la gracia para vida eterna (Ro. 5:21; *cf.* 8:10). Pues Dios a los que glorifica, también los justifica (Ro. 8:30). O como se dice una y otra vez con las palabras de Habacuc 2:4, «el justo vivirá por la fe» (Ro. 1:17; Gá. 3:11).

Dado que la justicia de Dios es la puerta a toda la salvación revelada en Cristo y a todos los dones otorgados con ella, esta justicia puede implícitamente ser la caracterización de todo el contenido del evangelio. El evangelio es poder de Dios para salvación porque la justicia de Dios se revela en él (Ro. 1:16ss.). «Justicia» y

---

63 Sobre este tema, *cf.* también G.C. Berkouwer, *Faith and Justification*, pp. 103-112, y Schrenk, *TDNT*, II, p. 208.

64 La expresión griega δικαίωσις ζωῆς contiene un genitivo de finalidad (*cf. BDF* § 166, «genitivo de dirección y propósito [resultado]»), lo cual quiere decir que se trata de una justificación para vida, una justificación que trae consigo la vida eterna, que contiene en sí la vida eterna, *cf.* mi *Rom.*,pp. 121s.

«salvación» aparecen como conceptos sinónimos (Ro. 10:10). Mientras la vida bajo la ley es una vida bajo la administración de la muerte y el juicio, del mismo modo el evangelio es una administración de la justificación y del Espíritu Santo (2 Co. 3:7ss.). Una y otra vez se ve que precisamente esta revelación de la justicia de Dios es la piedra angular de todo el edificio: por un lado, piedra de tropiezo y roca de caída para los que buscan su propia justificación; por otro, el fundamento firme para aquel que confía en ellas (Ro. 9:30-33).

También se puede decir, en cierto modo, que el anuncio paulino de la salvación consiste en la exposición de esta justicia. Sin embargo, sería muy esquemático poner todo lo demás bajo este común denominador. Hay también otros conceptos, ideas, razonamientos, que tienen todos el mismo punto de partida —la acción redentora de Dios en la muerte y resurrección de Cristo— y todos los cuales tienen su fundamento esencial en la revelación de esta justicia de Dios, pero que expresan de otras maneras el contenido del evangelio.

V

La reconciliación

32. La actividad reconciliadora de Dios en Cristo. La paz de Dios

Junto con el concepto de la justificación, la nueva relación con Dios lograda por la muerte y resurrección de Cristo se expresa también de otra manera. El concepto de reconciliación juega un papel muy importante en las epístolas de Pablo. En más de un pasaje figura como paralelo y equivalente de la justificación. Así ocurre, por ejemplo, en Romanos 5:9, 10 donde «justificados en su sangre [la de Cristo]» (δικαιωθέντες... ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ) está en paralelismo con «fuimos reconciliados por medio de la muerte de su Hijo» (ὄντες κατηλλάγημεν... διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). Lo mismo ocurre con 2 Corintios 3:9 y 5:18, donde se habla alternativamente del «ministerio de la justificación» (ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης) y del «ministerio de reconciliación» (τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς). Y en 2 Corintios 5:19 se dice claramente que Dios reconcilia al mundo «no imputándoles [a los seres humanos] sus pecados» (μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν). Otras afirmaciones confirman esta identificación.[1]

No hay excusa alguna para subordinar un concepto al otro. Quizá se podría decir que la reconciliación como paz con Dios es la consecuencia de la justificación (Ro. 5:1). Pero entonces se habla de la *condición* de reconciliado que es resultado de la activi-

1 *Cf.*, p. ej., también Bultmann, *Theology*, I, pp. 285ss. Para el verbo λογίζομαι (2 Co. 5:19), véase la nota 59 del capítulo IV.

dad reconciliadora de Dios. Así también se podría hablar, a la inversa, de la justicia como la nueva relación de reconciliación con Dios efectuada por la acción justificadora de Dios. Mejor que hacer delimitaciones excesivamente agudas es apreciar que aquí nos encontramos con dos conceptos procedentes de dos esferas distintas de pensamiento y vida. Mientras que «justificar» es un concepto forense-religioso, muy característico de la estructura escatológica básica de la predicación de Pablo, la «reconciliación» (καταλλαγή) tiene un significado más general, menos específico teológicamente. Proviene del ambiente social (*cf.* 1 Co. 7:11), y habla en general del restablecimiento de las buenas relaciones entre dos partes. En las afirmaciones paulinas aparece repetidas veces en contraposición a ideas como enemistad y alienación (Ro. 5:10; Ef. 2:14ss.; Col. 1:21), así como en sentido positivo quiere decir «paz» (*cf.* Ro. 5:1, 10; Ef. 2:15ss.; Col. 1:20ss.).

Dios como autor e iniciador de la reconciliación

Cuando uno analiza más de cerca estas afirmaciones relativas a la reconciliación, descubre que están calificadas ante todo por el hecho de que Dios es el autor e iniciador de la reconciliación. Esto se manifiesta muy enfáticamente en el gran pasaje de la reconciliación: «y todas estas cosas proviene de Dios quien nos reconcilió (καταλλάξαντος) consigo mismo por Cristo y nos dio el ministerio de la reconciliación (καταλλαγῆς), esto es, que[2] Dios estaba en Cristo reconciliando (καταλλάσσων) consigo al mundo» (2 Co. 5:18ss.). A la inversa, se habla también de que la iglesia es reconciliada (Ro. 5:10), y la palabra de reconciliación amonesta a los creyentes a reconciliarse con Dios. La reconciliación, pues, puede figurar también en contraposición a ser rechazado por Dios (Ro. 11:15), y a los apóstoles se les confió el ministerio (la administración o distribución) de la reconciliación (διακονία τῆς καταλλαγῆς). Las expresiones de Colosenses y Efesios dicen esencialmente lo mismo.[3] Allí Cristo aparece como el reconciliador que reconcilia a judíos y a gentiles. De hecho, por medio de Cristo en realidad Dios reconcilia consigo a «todas las cosas» (Ef. 2:16; Col. 1:20, 22). Todo esto armoniza con el gran tema básico de la predicación de Pablo, y la reconciliación es en todo la obra redentora que en Cristo sale de Dios para el

2 La traducción de ὡς ὅτι es, sin embargo, insegura.

3 En Ef. 2:16 y Col. 1:20, 22 se usa un verbo compuesto con dos (ἀπό y κατά) preposiciones (ἀποκαταλλάσσω), a diferencia de todos los demás pasajes paulinos donde hallamos sólo καταλλάσσω con una sola preposición. Percy ha demostrado claramente que ello no conlleva ninguna diferencia esencial de significado ni aboga contra la autenticidad de Ef. y Col. (*Die Probleme der Kolosser-und Epheserbriefe*, 1946, pp. 17ss., 86ss.).

mundo,[4] para hacer desaparecer la «enemistad», para restablecer la «paz».

La reconciliación como hecho escatológico objetivo

En segundo lugar, para entender el concepto paulino de la reconciliación es otra vez de suma importancia tener en cuenta cabalmente el carácter escatológico de la predicación de Pablo. Si se piensa en la reconciliación como en el restablecimiento de la buena relación entre Dios y el mundo, la reconciliación tiene que ver también, naturalmente, con la predisposición humana. Sin embargo, ni el punto de partida ni la esencia de las afirmaciones paulinas sobre la reconciliación se encuentran situadas en la disposición del ser humano. Cuando se habla de la reconciliación, de ser reconciliado o de paz, se trata ante todo de la eliminación de lo que impide la buena relación entre Dios y el mundo (en el sentido más amplio del término). En otras palabras, se habla de la restauración escatológica de todas las cosas. Esto surge claramente del contexto de las afirmaciones de 2 Corintios 5 sobre la reconciliación. La reconciliación es el fundamento de la nueva creación, de la desaparición de lo viejo, de la llegada de lo nuevo (2 Co. 5:17, 18), del «ahora» del tiempo aceptable, del día de la salvación (2 Co. 6:2). Este carácter escatológico-objetivo de la reconciliación resalta más agudamente en la expresión de Colosenses 1:20 donde se dice que Dios reconcilia consigo todas las cosas por medio de Cristo, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz. En relación con «todas las cosas» debemos pensar en este contexto en todo lo que está en la tierra y en los cielos, y especialmente en el poder que el mundo de los espíritus adquirió sobre la humanidad caída y alejada de Dios, y sobre la mala relación que por ello el mundo tiene con Dios. Cuando aquí se dice que Dios reconcilió consigo nuevamente «todas las cosas» por medio de Cristo, no se hace referencia al restablecimiento de la predisposición[5] correcta (p. ej. entre los espíritus caídos), sino al dominio divino sobre todas las cosas. Esta soberanía divina se ha impuesto por medio de, entre otras cosas, arrebatar la autoridad de los poderes que se

4 Esto contrasta con el uso idiomático fuera del contexto del Nuevo Testamento. En el judaísmo de habla griega es precisamente Dios quien es reconciliado por las oraciones, etc., de los hombres. Los equivalentes de καταλλάσσω (= reconciliar) que se hallan en el judaísmo rabínico también tienen este significado. *Cf.* Büchsel, *TDNT*, I, p. 254; Strack-Billerbeck, III, pp. 519.

5 Así lo expuso en especial W. Michaelis en su escrito *Versöhnung des Alls*, 1950, pp. 27ss., para fundamentar su interpretación universalista de la salvación; véase además mi *Col.*, 1960, p. 148.

oponían a Dios y por medio del gobierno de Cristo que los sujeta a Dios. La reconciliación es, pues, la pacificación escatológica descrita con las palabras de Colosenses 1:20, a saber, que Dios hizo la «paz» mediante la sangre de la cruz de Cristo. Algunos[6] han sostenido que esta interpretación «objetiva» de la reconciliación se invalida precisamente a causa de este elemento de pacificación. Con todo, la idea de paz, que para Pablo denota repetidamente el resultado de la reconciliación, no está en conflicto con tal interpretación de la reconciliación, sino que constituye más bien su confirmación. Pues según Pablo (o según las Escrituras en su totalidad) la «paz» no se refiere primera o únicamente a la predisposición, sino que denota el don redentor todo abarcador, y se refiere a la situación de *shalom* que Dios hará señorear ilimitadamente. Es la paz que reinará cuando el «Dios de paz» aplaste a Satanás bajo los pies de su pueblo (Ro. 16:20). Por consiguiente, consiste tanto en la pacificación de los poderes hostiles a Dios, como en el restablecimiento de la paz entre judíos y gentiles. Se trata de la paz del reino mesiánico que Cristo representa («él es nuestra paz»), porque en la cruz él reconcilió la enemistad entre ambos (Ef. 2:14ss.). Es la paz en contraposición a la ira, el enojo, la tribulación y la angustia del castigo del juicio escatológico (Ro. 2:9, 10).

La reconciliación no se limita a cambiar la disposición humana

Ahora bien, es teniendo en cuenta este trasfondo escatológico que debemos entender todo lo que estas aseveraciones acerca de la reconciliación dicen en cuanto a la buena relación entre Dios y la humanidad, en el sentido personal del vocablo. Eso nos hace ver de inmediato lo inadecuado de la concepción que ha estado en boga durante mucho tiempo en la literatura dogmática y exegética. Me refiero a que se creía que el acto divino de reconciliación consiste sólo en que se exhorta al hombre a desistir de su errónea y hostil disposición hacia Dios.[7] En contra de esta teoría no sólo está toda la concepción paulina de la obra de redención —tal como ya se manifestó en su doctrina de la justificación—, sino también el claro testimonio de las afirmaciones sobre la reconciliación. Indudablemente que la reconciliación también busca eliminar la antipatía y enemistad que los seres humanos irredentos tienen en

---

6 Michaelis, *op. cit.*, pp. 29, 30; también Büchsel, *TDNT*, I, p. 259.

7 Sobre esta concepción (Ritschliana) de la reconciliación véase, p. ej., E. Kühl, *Der Brief des Paulus aan die Römer*, 1913, p. 169; sustancialmente también en C.H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, 1947, pp. 20ss., 74ss.

contra de Dios. Por ejemplo, Romanos 8:7 habla de esta disposición humana, «la disposición de la carne es enemistad contra Dios». También aparece en este sentido en las afirmaciones sobre la reconciliación cuando, por ejemplo, se dice de Cristo que ha reconciliado ahora también «a vosotros, que en otro tiempo estabais alienados y erais enemigos [de Dios] en mente»[8] (Col. 1:21).

«Enemigos» en sentido pasivo

Además, está claro que la obra reconciliadora de Dios no está relacionada solamente con la disposición humana sino que abarca mucho más.[9] El hombre en su pecado es un «enemigo de Dios» no sólo activamente, sino también de manera pasiva. Así lo dice el apóstol muy claramente, por ejemplo, en Romanos 11:28, donde llama a los judíos «enemigos (de Dios) por causa de vosotros» y «amados (de Dios) por causa de los padres». Este paralelismo indica que aquí la palabra «enemigos» debe tener un significado pasivo. Y lo mismo se aplica, sin duda, a la afirmación sobre la reconciliación que aparece en Romanos 5:10, donde se expresa: «porque si siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios...», etc. Incluso en el caso que uno escoja aquí darle a «enemigos» un sentido recíproco,[10] el contexto muestra claramente que la abolición de esta enemistad mediante la reconciliación significa lo mismo que ser librado de la ira de Dios, ser absuelto de pecado y de culpa, de modo que la relación no sólo describe la disposición del hombre hacia Dios,[11] sino la de Dios hacia el hombre.[12]

Lo que Pablo quiere significar por «reconciliación» —cuando habla de la restauración de la relación entre Dios y (el mundo de) los hombres— se puede entender mejor partiendo de la justificación, la cual ya hemos visto que es un pensamiento paralelo. Ante

---

8 La frase ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ (enemigos en mente) contiene un dativo de relación: con una disposición hostil; entonces la expresión ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς (en las obras malas) indica cómo se manifestaba esta inclinación: «como se puede ver por vuestras obras malas».

9 En oposición a la interpretación de Ritschl, véase también Foerster, *TDNT*, II, p. 183 y P. Feine, *Theologie des N.T.*, 1936, p. 235.

10 Así Althaus, p. 42; Sanday-Headlam, *The Epistle to the Romans*, pp. 129, 130; *cf.* también Greijdanus, *Rom.*, I, p. 270; Büchsel, *TDNT*, I, pp. 257ss., y además su *Theol. des N. T.*, 1937, p. 197.

11 Así Dodd, *op. cit.*, p. 77; Kühl, *Der Brief des Paulus and die Römer*, p. 168; *cf.* p. 394; Foerster, *TDNT*, II, p. 814; Zahn, *Rom.*, p. 258 y Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit*, p. 183.

12 Así correctamente Lietzmann, *Rom.*, p. 60; Feine, *Theologie des N.T.*, p. 235; Greijdanus, *Rom.*, I, p. 270; Nygren, *La epístola a los romanos*, pp. 171s.; Bultmann, *Theology*, I, p. 286, que señala a Ro. 8:7ss. para la relación entre el significado activo y pasivo de ἐχθροί (= enemigos).

todo, la reconciliación tiene que ver con abolir la relación de culpa que el hombre tiene ante Dios, tiene que ver con que no se le impute su pecado (2 Co. 5:19). En este sentido, la reconciliación es sobre todo un don que el hombre «recibe» por gracia (Ro. 5:11), cuyo fundamento se encuentra —lo mismo que en la justificación— en Cristo, en la muerte (Ro. 5:10) y cruz de Cristo (Ef. 2:16), en su cuerpo de carne por medio de la muerte (Col. 1:22). Para Pablo no existe tal cosa como una reconciliación sólo en la eliminación de la enemistad humana contra Dios. Precisamente como hecho divino en la muerte de Cristo, la reconciliación antecede toda *Umstimmung* (= reorientación, cambio) humana. La reconciliación tuvo lugar sin nosotros y en favor nuestro «cuando todavía éramos enemigos» (Ro. 5:10), consiste ante todo en hacer la paz como fruto de la justificación (Ro. 5:1). De este modo, la reconciliación allana el camino para tener participación en la nueva creación, en las cosas nuevas, en la paz como condición universal de la salvación.

La reconciliación como un cambio en el ser humano

De esto fluye todo lo demás. La reconciliación de la que Pablo habla también consiste —lo mismo que la justificación y en un sentido aun más explícito— en lo que se concreta en la vida de los hombres a partir de la renovación de la comunión. «La palabra de reconciliación» está dirigida a ellos de esta manera: «dejáos reconciliar con Dios» (καταλλάγητε τῷ θεῷ, 2 Co. 5:20), esto es, se les pide que por su parte también ellos entren en esta relación de reconciliación. En lugar de vivir como irreconciliados y enemigos bajo la ira de Dios, deben aceptar la paz y el amor de Dios como un don y un poder que los revistan, dirijan y guíen. Aquí también la «paz» es la que complementa y explica el concepto paulino de reconciliación. Pues esta paz no sólo señala la nueva relación en la que los que han sido justificados y reconciliados pueden estar ante Dios (Ro. 5:1), sino también la paz interior del corazón que impregna a todo el hombre en toda su acción (Ro. 15:13). Se trata de una paz que sobrepasa todo entendimiento, que guarda y calma los corazones y pensamientos de los creyentes (Fil. 4:7), y que como árbitro da entendimiento en los corazones cuando se hallan inseguros o divididos (Col. 3:15, *cf.* 2 Ts. 3:16).

La reconciliación invade así toda la vida cristiana, es su fundamento y resumen, así como también «el ministerio de la reconciliación» coincide, por un lado, con el ministerio de la justificación y, por otro, con el «ministerio del Espíritu» (2 Co. 5:18; 3:8, 9).

33. La muerte de Cristo como propiciación. Καταλλαγή y ἱλασμός

Así como la justificación por la fe se basa en la muerte de Cristo, así también en las expresiones sobre la reconciliación se habla una y otra vez de la muerte de Cristo como el fundamento o la manera en que esta reconciliación se efectúa. Así es como Romanos 5:10 afirma que cuando todavía éramos enemigos fuimos reconciliados por la muerte del Hijo de Dios. Efesios y Colosenses presentan toda una gama de expresiones que relacionan la muerte de Cristo con la paz y la reconciliación que consiguió: «Mas ahora en Cristo Jesús, vosotros, los que en otro tiempo estabais lejos, habéis sido hechos cercanos por la sangre de Cristo» (Ef. 2:13); «porque él es nuestra paz... la enemistad abrogó por su sangre » (vv. 14, 15)... «y para reconciliar con Dios a ambos en un cuerpo, habiendo matado en él [o: en ella] las enemistades» (v. 16). Y en Colosenses se dice que Dios reconcilió consigo todas las cosas por medio de Cristo, «haciendo la paz mediante la sangre de su cruz... y a vosotros... ahora os ha reconciliado en su cuerpo de carne por medio de la muerte» (1:20-22). Todo esto nos coloca ante la pregunta de cuál es el significado que debemos atribuir a la pasión y muerte de Cristo en la totalidad de la obra reconciliadora de Dios.

Cuando discutimos el significado de la muerte de Cristo como fundamento de la justificación[13] sólo nos limitamos a señalar el significado forense general de su muerte. Sólo dijimos que en Cristo, Dios manifiesta su justicia vindicativa en este tiempo y justifica así a los que creen en Jesús (Ro. 3:25, 26). Sin embargo, en dicho contexto el apóstol también expresa que Dios lo «puso como propiciación en su sangre» (ἱλαστήριον... ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, Ro. 3:25). De la misma forma, Romanos 5:9 habla de ser «justificados en su sangre» (ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ) en paralelismo con «reconciliados por medio de la muerte de su Hijo» (διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, v. 10). No importa cuánto esta terminología esté estrechamente ligada con la doctrina forense de la justificación, es obvio que no fluye simplemente de ella y que —como ya hemos visto antes— está vinculada con el concepto de reconciliación. Por tanto, al considerar ahora la doctrina de la reconciliación —a saber, del restablecimiento, en sentido amplio, de la relación rota entre Dios y el mundo— existen motivos suficientes para considerar las múltiples expresiones que basan esa restauración en la pasión y muerte de Cristo. Además, puede considerarse al mismo tiempo la cues-

13 *Cf.* la sección 28.

ción —tantas veces analizada en la historia de los estudios paulinos[14]— de cuál es la relación que Pablo hace entre la reconciliación que procede de Dios al mundo y la necesidad de la muerte de Cristo.

La muerte de Cristo como sacrificio

El significado de «justificados en su sangre» y «reconciliados por la muerte de su Hijo» (Ro. 5:9, 10) se aclara mejor si acudimos a Romanos 3:25. Allí se dice que Dios puso públicamente a Cristo «como medio de propiciación... en su sangre» (ἱλαστήριον... ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι). El sentido se aclara porque aquí las palabras «en» o «por» su sangre se explican en combinación con la idea de ἱλαστήριον (= medio de propiciación).[15] La idea de «propiciación» que el apóstol usa aquí —y el conjunto de vocablos al que pertenece[16]— aparece una sola vez en Pablo y encuentra su trasfondo en un complejo de ideas propias de él. Esta idea está en contraste con el concepto de καταλλαγή (= reconciliación).[17] Mientras καταλλαγή proviene del ambiente social, ἱλαστήριον se deriva del culto, y surge en particular del sacrificio propiciatorio. Así, pues, la muerte de Cristo es calificada como un «medio de propiciación», como un sacrificio propiciatorio, y la frase que lo acompaña «[que consiste en] en su sangre» tiene entonces sustancialmente el significado de «sangre propiciatoria». Las expresiones conexas de Romanos 5:9 deben interpretarse en el mismo sentido y afirman que la justificación se realizó por medio de su sangre propiciatoria, y que la reconciliación se logró por su muerte propiciatoria.

El que Pablo emplee sólo una vez el concepto «propiciar» en el sentido de «medio de propiciación» no significa que la idea esté ausente en otros pasajes de sus escritos. Aparte de lo ya expresado en relación con Romanos 5:9, 10, pueden indicarse otras expresio-

---

14 Este fue un punto fuerte de discusión en la teología neerlandesa de la posguerra en cuanto a la literatura dogmática, especialmente como consecuencia de las ideas de F.W.A. Korff, *Christologie*, II, 1941, pp. 152-215. Véase, p. ej., M.H. Bolkestein, *De Verzoening*, 1946; H. van Oyen, «Liefde, gerechtigheid en recht», *Ned. Theol. Tijdschrift*, 1946, pp. 27-41; A.F.N. Lekkerkerker, *Gesprek over de verzoening*, 1949, pp. 39-174; L. van der Zanden, *De spits der verzoening*, 1950; G.C. Berkouwer, *The Work of Christ*, 1953, pp. 279ss.

15 Otros quieren traducir «propiciatorio». Sobre los argumentos en pro y en contra, véase, p. ej., J.H. Stelma, *Christus' offer bij Paulus vergeleken met de offeropvattingen van Philo*, 1938, pp. 11ss. y G. Sevenster, *Christologie van het N. T.*, 1946, pp. 173, 174. Según nuestra opinión, la traducción «medio de propiciación» merece decididamente la preferencia. *Cf.* mi *Rom.*, p. 85ss.

16 ἱλάσκομαι (propiciar o expiar), ἱλασμός (propiciación), ἱλαστήριον (*Sühnung* = expiación).

17 *Versöhnung* = reconciliación, aplacamiento.

nes que hablan igualmente — aunque en otro contexto que el presente— de la muerte de Cristo como una muerte sacrificial. Así 1 Corintios 5:7 se refiere a pasajes veterotestamentarios usando estas palabras: «porque ciertamente nuestro cordero pascual, que es Cristo, ya fue sacrificado (ἐτύθη)». Lo mismo surge de las palabras de la santa cena que Pablo cita en 1 Corintios 11:25: «esta copa es el nuevo pacto en mi sangre (ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι)». Finalmente, Efesios 5:2 usa expresiones tradicionales para decir que «Cristo... se entregó a sí mismo, ofrenda y sacrificio (προσφορὰν καὶ θυσίαν) a Dios con aroma fragante». En todos estos pasajes no sólo se emplea terminología sacrificial, sino que se habla esencialmente de la muerte de Cristo como una muerte expiatoria. Éste era el significado tanto del sacrificio pascual como también del sacrificio del pacto del cual se habla en 1 Corintios 11:25 (*cf.* Éx. 12:7, 13; 24:6-8). En Efesios 5:2, las palabras «en favor nuestro» (ὑπὲρ ἡμῶν) señalan ese elemento de expiación.[18]

La sangre de Cristo

Hay que agregar también aquellos pasajes que hablan de la sangre de Cristo como sangre propiciatoria. Aparte de los pasajes que ya hemos considerado (Ro. 3:25; 5:9), se puede mencionar 1 Corintios 10:16; 11:25 en relación directa con las palabras de la santa cena.[19] Pero podrían citarse igualmente las expresiones sobre la reconciliación de Efesios 2 y Colosenses 1, al menos en la medida en que allí se hace mención de la paz y la reconciliación «por la sangre de Cristo» (ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ, Ef. 2:13) y «mediante la sangre de su cruz» (διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, Col. 1:20). Finalmente, la idea del sacrificio propiciatorio se halla también en todas aquellas expresiones con las cuales se señala a Jesús como el que murió «por nosotros» o «por nuestros pecados» (*cf.* Ro. 5:6, 8; 14:15; 1 Co. 15:3; 2 Co. 5:14; 1 Ts. 5:10, etc.).[20]

---

18 Es insostenible, pues, afirmar que Ef. 5:2 «no habla de la expiación de los pecados» sino sólo de la entrega de Cristo a Dios (Dibelius, *Col.*, p. 89). El trasfondo veterotestamentario de la terminología sacrificial que aquí se emplea (*cf.* Éx. 29:18), contiene claramente la idea de la expiación. Pues si bien los vocablos usados en Ef. 5:2 apuntan al holocausto —no a la ofrenda por el pecado—, sin embargo, el holocausto iba acompañado de rociamiento de sangre, como medio de expiación por el pecado (*cf.*, p. ej., W.H. Gispen, *Bibelsch Handboek*, I, 1935, p. 281).

19 J. Jeremias demostró claramente que aquí nos encontramos ante una terminología sacrificial, *The Eucharistic Words of Jesus*, TE 1966, p. 222; *cf.* también V. Taylor, *Jesus and His Sacrifice*, 1948, p. 261; y mi *Coming of the Kingdom*, TI 1962, pp. 424ss. Por ello es incomprensible cómo Behm, *TDNT*, III, p. 184, puede escribir que «en 1 Co. 10:11 no se encuentra la más mínima base para suponer que 'la celebración de la eucaristía es según Pablo una santa comida-sacrificial' [citando a Brinktrine]». Véase, además, el punto (a) de la sección 66.

20 Véase también Bultmann, *Theology*, I, p. 296.

La teoría del sacrificio figurado

Ahora bien, a menudo se ha supuesto que en la doctrina paulina de la justificación y la reconciliación la idea de la muerte de Cristo como sacrificio propiciatorio no se presenta en sentido literal. El sentido literal consiste en que el sacrificio de Cristo interviene en forma vicaria entre el Dios santo y el hombre pecador, dado que la vida que se entrega en el sacrificio mediante el derramamiento de la sangre cubre el pecado ante Dios, y así lo expía.[21] La interpretación figurada habla, pues, de una «representación metafórica» desligada de toda idea proveniente del culto.[22] Se afirma que el apóstol sólo habló figurada y metafóricamente de la muerte de Cristo como sacrificio. Esto se deduce, entre otras cosas, de que cuando Pablo habla de su propia muerte, con la misma libertad emplea imágenes sacrificiales.[23] Se ha dicho asimismo muchas veces que en los escritos de Pablo el carácter sustitutivo de la muerte de Cristo está en segundo plano[24] o que está totalmente ausente.[25] En la misma sintonía se encuentra la opinión de otros que afirman que la pasión y la muerte expiatoria de Cristo se anuncia sólo como una acción divina y no como una «realización de Cristo» ante Dios, y que no se reflexiona en la necesidad o la posibilidad de esta acción.[26]

Pero una exégesis imparcial no dejará duda de que Pablo habla acerca de la muerte de Cristo en el sentido más literal del vocablo. Para él se trata de una muerte expiatoria literal. Lo decisivo aquí no es que emplee el vocablo «sacrificio», que admite diversos significados, sino el sentido que le atribuye. Y sobre esto no queda la menor duda, especialmente a la luz de Romanos 3:25, 26. Cristo

---

21 En cuanto a la idea del sacrificio propiciatorio, véase, p. ej., W.H. Gispen en el *Bijbelsch Handboek*, I, 1935, p. 281: «Según Lv. 17:11 el alma del animal cuya sangre era rociada en el altar, expiaba, protegía al pecador de la ira de Dios». Véase también Gispen, *Het boek Leviticus*, 1950, p. 257: «Y la sangre puede ser usada como tal (esto es, como medio de expiación)... porque en la sangre se encuentra el alma, esto es, la vida de la carne... La vida del animal ocupa el lugar de la vida del hombre» (p. 258); véase también Herrmann, *TDNT*, III, pp. 302ss.

22 Así, p. ej., Behm, en los artículos θύω (= sacrificio) en *TDNT*, III, p. 184, 185, ψ αἵμα (= sangre) en *TDNT*, I, p. 175.

23 *Cf.*, p. ej., G. Aulén, *Christus Victor*, TI 1931, p. 88, apelando a O. Schmitz, *Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testaments*, 1910, p. 231.

24 Así, p. ej., V. Taylor, *The Atonement in New Testament Teaching*, 1945, pp. 84ss.

25 Así, p. ej., A.M. Brouwer, *Verzoening*, 1947, p. 115ss.

26 Así, p. ej., Kümmel en 2 Co. 5:21 (Lietzmann, *Cor.*, p. 205), suavizando la exégesis de Lietzmann que en este aspecto es más imparcial. Este último también escribe en *Rom.*, p. 50: «Dios puso al Jesús crucificado como medio de expiación para la humanidad, porque por su cruenta muerte la humanidad fue redimida del destino que la amenazaba por la culpa de su pecado. En otras palabra, Pablo considera la muerte de Cristo como un sacrificio vicario, y aquí se encuentran las semillas de la doctrina de la satisfacción postulada por Anselmo».

es el medio de propiciación que Dios puso para manifestar su postergada justicia. En la muerte de Cristo se revela la justicia de Dios en el sentido estricto y punitivo del vocablo. Su sangre como sangre expiatoria cubre el pecado que hasta ese momento Dios había pasado por alto al retener su juicio. Cualquier intento por disminuir aquí el verdadero carácter de la muerte expiatoria de Cristo, significa una devaluación del mensaje de Romanos 3:25, 26, inconfundible en su claridad.

Pero también aquellos pasajes que llaman concretamente a Jesús el cordero del sacrificio o que hablan de su sangre como la sangre del pacto, contradicen la aseveración de que aquí sólo se habla figuradamente de sacrificio. Por ejemplo, la afirmación «porque ciertamente nuestro cordero pascual, que es Cristo, ya fue sacrificado» (1 Co. 5:7) no tiene en vista sólo que Cristo se entregó a la muerte en forma voluntaria. Aquí sobresalen el aspecto objetivo y pasivo. La muerte de Cristo es la condición necesaria para que los suyos vivan. También en este sentido él es «nuestro» cordero pascual. Similarmente su sangre es la condición del nuevo pacto (1 Co. 11:25). Toda la descripción de la copa de la santa cena como «el nuevo pacto en mi sangre» se ve despojada de su significado más profundo cuando no se toma en consideración la idea del sacrificio en sentido propio. La Cena del Señor queda disminuida cuando no se interpreta la sangre como el medio por el cual tiene lugar la reconciliación entre Dios y su pueblo, y como necesaria para el perdón del pecado y la nueva comunión (Jer. 31:31ss.).[27]

La muerte vicaria de Cristo

En total concordancia con esto se encuentra la idea del carácter *vicario* de la muerte de Cristo en la cruz, lo cual se repite una y otra vez en las epístolas paulinas cuando se dice que Cristo «murió por nuestros pecados» (1 Co. 15:3; 2 Co. 5:14) o que «murió por nosotros» y «se entregó por nuestros pecados» (Ro. 5:6,8; 14:15; 1 Ts. 5:10; Ro. 4:25; 8:32; Gá. 1:4; 2:20). Por cierto, la expresión «por nosotros» (ὑπὲρ ἡμῶν) no significa «en nuestro lugar», sino que más bien indica que la muerte de Cristo aconteció «en favor nuestro». Aun así no se puede dudar del significado vicario de tales expresio-

27 Korff pone todo el énfasis sobre el carácter cubriente, erradicante de ἱλασμός (= expiación, *Christologie*, I, pp. 171ss.). Esto es correcto, pero según mi opinión no alcanza a dar sentido al hecho de que el pecado debía ser cubierto ante Dios por la muerte y la sangre de Cristo. Aquí tampoco se puede eliminar, por tanto, la justicia *retributiva*, como Korff quiere hacerlo (pp. 173, 195).

nes. Textos como 2 Corintios 5:21 corroboran lo que decimos: «al que no conoció pecado, a favor nuestro Dios lo hizo pecado». *Cf.* Ro. 8:3 y Gá. 3:13 donde se dice que Cristo se hizo maldición por nosotros. La idea del sacrificio vicario (expiatorio) es inconfundible en estos pasajes, idea que se expresa también específicamente cuando la frase «uno murió en favor nuestro», es explicada con las palabras «por consiguiente, todos murieron» (2 Co. 5:14). Aunque a ciertos pasajes se les podría dar aisladamente otro sentido, la estructura total de estas expresiones no da margen de duda acerca del carácter «expiatorio» o vicario de la muerte de Jesús.[28] En consecuencia, todo intento de disminuir dicho carácter vicario perjudica los aspectos fundamentales del evangelio de Pablo. Asimismo el hecho de que la reconciliación —como restablecimiento de la relación rota entre Dios y el mundo— fue concretada por Dios, siendo él, por lo tanto, el autor e iniciador de la reconciliación, tampoco contradice la idea del sacrificio expiatorio que debe cubrir el pecado ante Dios y expiarlo. Dios no sólo se vuelve al mundo en Cristo para concretar la reconciliación (καταλλαγή), sino que a la vez Cristo ocupa el lugar de los hombres para ofrecerse a sí mismo a Dios para expiar (ἱλασμός) el pecado de su pueblo. En su muerte Cristo representa a Dios ante los hombres pero también representa a los hombres ante Dios (1 Ti. 2:5). Dios muestra su amor para con nosotros en la muerte de Cristo (Ro. 5:8) y lo ha entregado por todos nosotros (Ro. 8:32). Pero, al mismo tiempo, la obediencia de Cristo hasta la muerte en la cruz (Fil. 2:8) es la acción de un hombre por quien los muchos son justificados (Ro. 5:18, 19). La dirección no sólo corre de arriba hacia abajo, sino que en Cristo retorna a Dios. Cabe hablar aquí en realidad de un doble movimiento de la obra de reconciliación de Cristo, que encierra el misterio de la reconciliación.

Esto no ha de tomarse, sin embargo, como si nos encontráramos ante una dialéctica sin solución. Pues existe una clara relación entre la reconciliación que parte de Dios y la entrega de sí mismo que Cristo realizó como medio de propiciación para cubrir el pecado del pueblo ante Dios. Sólo que lo último está supeditado a lo primero, y no a la inversa. Pues el mismo Dios de quien parte el restablecimiento de la comunión rota y que llama a los hombres a que se reconcilien con él (καταλλαγή, 2 Co. 5:18ss.), es también aquel que ha instituido el orden de la «propiciación» (ἱλασμός) por la muerte de Cristo. Al enviar a su propio Hijo —enviarlo a causa del pecado, esto es, para expiarlo— condenó el pecado en la carne de

28 *Cf.*, p. ej., también Bultmann, *Theologie*, I, p. 296.

Cristo (Ro. 8:3). Es Dios mismo quien públicamente[29] puso a Cristo en la cruz como medio de propiciación (Ro. 3:25). En consecuencia, toda idea de que el sacrificio de expiación de Cristo provocó un *Umstimmung* (cambio en la actitud) en Dios y de que con el sacrificio de Cristo su ira solamente se «apaciguó», está en absoluta contradicción con el evangelio paulino. Lo que la muerte de Cristo exhibe es el amor de Dios, quien no escatimando ni a su propio Hijo (Ro. 5:8; 8:31), sino que lo entregó por todos nosotros. Pero la profundidad de este amor se revela en toda su grandeza sólo cuando en el santo orden jurídico establecido por Dios, Cristo es hecho pecado y se entrega a sí mismo como sacrificio expiatorio para cubrir el pecado del mundo ante la faz de Dios.[30]

Reconciliación y escatología

Finalmente, puede preguntarse cómo se integra la idea del carácter sustitutivo y reconciliador de la muerte de Cristo a la totalidad de la predicación escatológica de Pablo. ¿Existe una relación

---

29 La preposición προ- que es parte del verbo προέθετο, señala el carácter público de tal acción. Lo mismo ocurre con κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος (Gá. 3:1), que se traduce: «ante cuyos ojos Jesucristo fue expuesto públicamente como crucificado». Pero no «representado» en el sentido de ilustrado o retratado claramente.

30 Con frecuencia se pregunta si Dios es propiciado (hecho propicio, favorable). La respuesta está en lo que hemos dicho arriba en el texto. La respuesta debe ser incondicionalmente negativa si con eso se quiere dar a entender que a Dios hay que hacerlo cambiar de opinión, que debe ser llevado a asumir otra actitud. Pero aun cuando esta idea —esencialmente pagana— no entre en consideración, la expresión se presta a un malentendido. Pablo jamás la usa y tampoco se encuentra en ningún pasaje del Nuevo Testamento. Esto no quita que el verbo ἱλάσκομαι y sus derivados en primera instancia signifiquen «hacer que alguien sea favorable a uno», siendo así Dios su complemento directo (*cf.* BAGD *ad. loc.*; y Büchsel, *TDNT*, III, p. 316). Es cierto que en ningún pasaje del Nuevo Testamento Dios es el objeto de esta propiciación, pero esto no quiere decir que «palabras que originalmente señalaban una influencia de los hombres en la divinidad, dejen de ser usadas de esta manera en el Nuevo Testamento y se apliquen en cambio a la acción de Dios con relación al hombre», como Büchsel escribe sumariamente (*op. cit.*, III, p. 317). Heb. 2:17 es prueba de lo contrario, pues allí se habla del sumo sacerdote que por el pueblo debió encargarse de las τὰ πρὸς τὸν θεὸν (= las cosas relacionas con Dios) y así expiar los pecados del pueblo. Se puede decir ciertamente que en el Nuevo Testamento (lo mismo que en el Antiguo), la palabra ἱλάσκομαι y sus derivados llevaban como complemento directo el pecado (Heb. 2:17), *pero no en el sentido de que la acción necesaria tuviese lugar por* medio de Dios. Más bien ocurre (por instrucción de Dios) por medio del pecador o en nombre de él, y ocurre entonces en el sacrificio propiciatorio. De ahí entonces la expresión ἱλάσκομαι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν (propiciar por los pecados, 1 Jn. 2:2; 4:10). Lo que realmente importa en la discusión sobre la reconciliación y la satisfacción no es si expresiones individuales «duras» —derivadas del Antiguo Testamento o de las confesiones reformadas— *expresan adecuadamente la revelación paulina, neotestamentaria y bíblica de la expiación.* Si uno aísla estas expresiones, fácilmente se puede llegar a distorsionar la idea bíblica y reformada de la expiación. El punto esencial es la realidad del juicio de Dios sobre el pecado y su exigencia de que el pecado «sea expiado» para conseguir la reconciliación por él establecida. La doctrina de la reconciliación de Pablo no se presta fundamentalmente en este sentido a una doble interpretación.

intrínseca entre esta idea de la reconciliación y las estructuras básicas de la predicación de Pablo que ya hemos señalado en lo que antecede? Algunos opinan que la idea de la muerte de Cristo como muerte expiatoria no es parte de lo que es más característico de la perspectiva paulina. Se cree que cuando Pablo usa ciertas fórmulas —«morir por nuestros pecados», etc.,— sigue una tradición que proviene posiblemente de la iglesia primitiva y que se había extendido en el cristianismo helénico.[31]

En esta concepción hay una verdad indudable, que el concepto de «propiciar» aparece una sola vez en los escritos de Pablo y que, cuando en otros pasajes habla explícitamente del sacrificio de Cristo (1 Co. 5:7; 11:25; Ef. 5:2), emplea fórmulas y expresiones aparentemente tradicionales. También es cierto que Pablo no desarrolla la doctrina de la reconciliación, en el sentido del sacrificio propiciatorio, en la forma tan explícita y deliberada como lo hace con el tema de la justificación y, en cierta medida, también con la reconciliación en el sentido de καταλλαγή (= restauración de buenas relaciones). Esto no significa que la idea de propiciación no ocupe un lugar importante en los escritos paulinos. Aparece sustancialmente tantas veces que se la puede considerar como parte del contenido central del mensaje paulino.[32] Pero su importancia es más bien implícita que tratada expresamente. Y las pocas veces que se habla expresamente del sacrificio de Cristo, el concepto de la propiciación aparece indirectamente, esto es, se le menciona dentro de un contexto de ideas distinto (1 Co. 5:7; 11:25; Ef. 5:2). Ésta es la circunstancia por la que algunas corrientes teológicas, contrarias a esta idea de la reconciliación, han opinado una y otra vez que en los escritos de Pablo la propiciación ocurre sólo en sentido figurado o simbólico. Ya hemos intentado demostrar detalladamente en qué medida esta opinión implica un total desconocimiento de la importancia fundamental de la reconciliación para Pablo. Pero esto no altera el hecho de que es más característica del fundamento que de la estructura distintiva del evangelio de Pablo.

Romanos 3:25 es indudablemente la expresión más importante y conspicua para comprender lo que hemos señalado. Aquí la idea del sacrificio propiciatorio está vinculada directamente a la doctrina de la justificación, doctrina tan característica de la predicación paulina. Aquí surge claramente el significado *escatológico* absolutamente único de la muerte de Cristo como una muerte

---

31 Así Bultmann, *Theology*, I, p. 291.

32 Sobre el significado central de la idea sacrificial de Pablo, véase también J.H. Stelma, *Het Offer van Jezus*, 1954, pp. 57ss.

expiatoria. En el gran momento de cambio de los tiempos, Dios otorga justicia a todo el que cree, por gracia, como un don gratuito. Pero la revelación de esta justicia divina lleva también la característica de un veredicto judicial escatológico, pues se ve acompañada por la manifestación de la justicia vindicativa y condenatoria de Dios en la muerte expiatoria de Cristo. Éste es también el significado de «puso públicamente como medio de propiciación». En este acto de propiciación decisivo, central, ejecutado ante los ojos de cielos y tierra, Dios mismo provee el medio de propiciación, pasando por alto todos los sacrificios ofrecidos antes y colocándolo en medio de todos. Idéntico significado tiene igualmente el «una vez por todas» (ἐφάπαξ) de la muerte de Cristo, del que nos habla Romanos 6:10. Es este «una vez por todas» lo que distingue su sacrificio de todos los sacrificios anteriores.[33] Es el «testimonio a su debido tiempo» (1 Ti. 2:6), esto es, el testimonio dirigido al mundo y a la humanidad en el momento decisivo de la entrega de Cristo. En este sentido, pues, la idea de la muerte de Cristo como muerte expiatoria señala una de las definiciones esenciales de la obra redentora divina en la plenitud del tiempo.

34. El rescate

El concepto de *rescate* se relaciona íntimamente con la idea de la muerte expiatoria de Cristo. Este concepto se expresa por medio de diversas palabras[34] y se conecta repetidas veces con la muerte de Cristo. Ya vimos que la idea de la expiación proviene de la esfera sagrada y del culto, mientras que la idea de rescate procede de la esfera jurídica.[35]

La teoría del rescate sagrado de los esclavos

Hay quienes consideran que cuando Pablo usa la palabra «rescate» para calificar a la salvación de Cristo, la estaría asociando con la

---

33 *Cf.* Sanday-Haedlam, *The Epistle to the Romans*, 1950, p. 160.

34 Los términos son ἀγοράζω (comprar, 1 Co. 6:20, 7:23); ἐξαγοράζω (comprar, rescatar, Gá. 3:13, 4:5); λυτρόομαι (liberar mediante el pago de rescate, Tit. 2:14); ἀντίλυτρον (rescate, 1 Ti. 2:6); ἀπολύτρωσις (liberación, rescate, Ro. 3:24). Véase también el ensayo de Lyonnet, «[Exagorazein] bei Paulus», en *Biblica*, 1961.

35 En realidad, en el hebreo los conceptos ἱλάσκομαι (propiciar) y λύτρον (medio de liberación o rescate) se expresan por medio de palabras de la misma raíz. Me refiero a כִּפֶּר (propiciar) y כֹּפֶר (precio del rescate). Mientras el verbo (כִּפֶּר = cubrir, expiar) tiene por lo general un significado sacro, el sustantivo (כֹּפֶר = rescate) se mueve dentro del terreno del derecho civil (*cf.* Procksch, *TDNT*, IV, p. 329, y Herrmann, *TDNT*, III, p. 303. Esto se aplica (ἐξ)αγοράζω sin salvedades.

llamada redención sagrada de esclavos. Ésta era una práctica frecuente en el mundo helénico, en la cual el esclavo le pagaba al sacerdote el precio necesario para su liberación. El sacerdote le concedía la libertad en nombre de la divinidad, mientras que el dinero se entregaba al amo. Ésta era una forma jurídica específica por la cual en realidad el esclavo se redimía a sí mismo, y la divinidad sólo actuaba como un comprador ficticio.[36] Es muy dudoso, sin embargo, que pueda establecerse tal relación. Aun sin tomar en consideración diferencias sustanciales (el precio que se paga, etc.), ni siquiera hay aquí una similitud formal. Pues en la forma en que Pablo representa las cosas, Dios no actúa como comprador, ni tampoco el sacerdote que se encuentra en servicio, sino que es Cristo quien redime a los suyos con su muerte. El precio es más bien pagado a Dios y no por él (véase más adelante). Así desaparece el punto esencial de similitud.

Antecedentes bíblicos

Al examinar los textos pertinentes, debemos señalar primeramente aquellos donde se menciona específicamente el concepto de rescate (pago). Uno de ellos es 1 Timoteo 2:5, 6, donde se habla de «un solo mediador entre Dios y los hombres, el hombre Jesucristo, quien se dio a sí mismo como rescate (ἀντίλυτρον) en favor de todos». Muy afín es la afirmación de Tito 2:14, que dice: «Jesucristo, quien se dio a sí mismo en favor nosotros para rescatarnos (λυτρώσηται) de toda iniquidad». Con toda razón se ha relacionado[37] estos pasajes con las conocidas palabras de Cristo mismo: «para dar su vida en rescate (λύτρον) por muchos» (Mr. 10:45; Mt. 20:28). En 1 Timoteo 2:6 se añade la idea de un mediador. Este mediador es Cristo, quien es el representante autorizado tanto de Dios como de los hombres. Cristo representa a Dios ante los hombres y a los hombres ante Dios.[38] Cristo ofrece el precio del rescate en su función de representante de los seres humanos. Esta idea se fundamenta en el antiguo uso jurídico establecido en la ley, según el cual se podía pagar rescate por una vida que se perdió (*cf.* Éx. 21:30).[39] Según este razonamiento, el que recibe la libertad no es el esclavo sino el condenado a muerte, cuya vida es salvada de esta manera.

---

36 Véase A. Deissmann, *Licht vom Osten*, 1923, p. 274.

37 *Cf.* Büchsel, *TDNT*, IV, p. 349; J. Jeremias, *Die Briefe an Timotheous und Titus*, 1949, p. 15.

38 *Cf.* Oepke, *TDNT*, IV, p. 619.

39 En relación con Mr. 10:45, *cf.* también G. Dalman, *Jesus Jeshua*, 1929, p. 110.

Liberación por medio de un precio

Esta idea se expresa menos claramente en aquellos pasajes en que se señala la salvación de Cristo en forma general con el vocablo «liberación» (ἀπολύτρωσις), palabra que originalmente significaba liberación por rescate, pero que no siempre se usaba en sentido estricto (*cf.* Lc. 21:28; Ro. 8:23). Opinamos, sin embargo, que es innegable que en algunos pasajes la idea de rescate está presente. Por ejemplo, en Efesios 1:7 se habla[40] de la «redención por su sangre» (τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ), y se identifica esta redención con el «perdón de los pecados» (τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, *cf.* también Col. 1:14). Lo mismo se puede afirmar de Romanos 3:24, donde la idea de liberación (ἀπολύτρωσις) está ligada estrechamente con la reconciliación que Dios ha dado mediante la sangre de Cristo. Aquí se unen íntimamente la idea de la muerte sagrada propiciatoria y la imagen del rescate tomada del ámbito jurídico. Si bien no se puede determinar con exactitud en qué medida el significado original de «rescate por un precio» desempeña un papel en la forma en que Pablo usa el término en cada caso, tampoco se puede negar que la idea de liberación por el pago de un rescate ocupa en general en su predicación un lugar no menos claro que el de la de la muerte expiatoria.[41] Por esto, deberá tomarse en serio la posibilidad de que al hablar de esta redención especialmente en relación con la muerte de Cristo (especialmente Ef. 1:7; *cf.* Col. 1:14 y Ro. 3:24), el apóstol tuviera en mente la liberación en su significado original y especifico de rescate por un precio.[42]

Comprados por precio

En otros cuatro pasajes Pablo usa palabras comunes «comprar» al lenguaje mercantil. Me refiero a ἀγοράζω (comprar) y ἐξαγοράζω (com-

---

40 Büchsel pierde de vista esto cuando escribe: «En ninguno de estos pasajes [a saber, donde Pablo usa el vocablo ἀπολύτρωσις = liberación] se menciona la muerte o la sangre de Jesús». En este caso, véase la edición alemana de *TDNT*, pues la traducción omitió la afirmación de Büschel (*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, p. 357

41 Es, en consecuencia, incomprensible que Büschel afirme (*loc. cit.*, véase la nota anterior) que junto a la idea sacra de ἱλαστήριον (= medio de propiciación) en Ro. 3:24, ya no habría cabida para la imagen legal del precio de rescate. Esto es especialmente incomprensible porque en otros pasajes ἀπολύτρωσις (= liberación, rescate) se relaciona con la muerte de Cristo.

42 En el mismo artículo de *TDNT*, Procksh —a diferencia de Büchsel— simplemente da esto por sentado (IV, p. 335); así también BAGD p. 96. *Cf.* también Dibelius en relación con Ef. 1:7 (*Col.*, p. 60), y en cuanto a Ro. 3:24, véase Greijdanus, *Rom.*, I, p. 194; Lietzmann, *Rom.*, p. 49; Sanday-Headlam, *The Epistle to the Romans*, p. 86; Althaus, *Rom.*, p. 28. De otra manera opinan Zahn, *Rom.*, p. 181; Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit*, 1952, p. 143; Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, pp. 51s.; Sevenster, *Theologie*, p. 171.

prar, rescatar). En 1 Corintios 6:20 y 7:23 leemos dos veces «habéis sido comprados (ἠγοράσθητε) por una suma de dinero».[43] Gálatas 3:13 dice que «Cristo nos liberó [o: compró] de la maldición de la ley, hecho por nosotros maldición» (Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα,) y Gálatas 4:5 afirma que Cristo nació bajo la ley «para comprar a los que estaban bajo la ley» (τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ). Todos estos pasajes asocian una vez más la salvación con la muerte de Cristo en la cruz. Cuando Büchsel escribe: «intencionalmente no se dice... a qué precio [fueron comprados los cristianos]»,[44] esto solo puede aceptarse si se acepta como definidamente establecido que este precio fue la muerte de Cristo[45] (*cf.* 1 P. 1:19). No se ha hablado de ningún otro precio o pago. Estos pasajes —que tienen una intención parenética y no describen expresamente la obra redentora de Cristo— deben ser interpretados así, tal como surge claramente de Gálatas 3:14; 4:5, pues en ellos se designa la muerte maldita de Cristo en la cruz como la forma en que nos compró. También éste es el significado de que Cristo estuviera «bajo la ley», según Gálatas 4:5.

Significado de la redención

Finalmente, vuelve a surgir aquí la pregunta de cómo hay que entender esta representación de la salvación obrada por Cristo como redención. Vez tras vez, toda clase de eruditos ha subrayado el hecho de que en ninguna parte se dice a quién se paga el precio. La mayoría piensa correctamente que aquí no se trata de algo así como un negocio entre Cristo y Dios, con el fin de adquirir a los creyentes. Hasta este punto es significativo que no se diga que Cristo pagó el precio a Dios.[46] Pero, por otro lado, hay que poner el mismo cuidado en prevenir que se vea afectado el carácter objetivo

---

43 El griego usa la expresión ἠγοράσθητε τιμῆς, «fuisteis comprados con dinero contante»; *cf.* Lietzmann-Kümmel, *Cor.*, p. 29.

44 *TDNT*, I, p. 125. Sevenster escribe con toda razón que τιμή (= suma de dinero) señala que esta liberación no ha sido de ninguna manera un asunto sencillo, sino que la liberación se pudo llevar a cabo sólo porque realmente se pagó un precio (*Christologie van het NT*, p. 167 *cf.* p 169).

45 *Cf.* Schlatter, *Erläuterungen*, VI, 1920, p. 55; Grosheide, *1 Cor.*, 1957, p. 177; Lietzmann en relación con 1 Co. 6:20 donde se refiere a Gá. 3:13 (*Cor.*, p. 28), bajo protesta de Kümmel (*op. cit*, p. 176). Sanday-Headlam (*The Epistle to the Romans*, p. 86) también interpretan τιμή (= suma de dinero) como la muerte de Cristo y observan que: «el énfasis cae en el *alto precio* de la redención del ser humano».

46 *Cf.*, p. ej., Büchsel, *TDNT*, I, p. 125, 126; Sevenster, *Christologie*, p. 169; Grosheide, en relación con 1 Co. 6:20: «Pablo no dice de quién (fueron comprados) y tampoco debe hacerse esta pregunta » (*op. cit.*, p. 177); Oepke, *Gal.*, p. 58: «a quién se pagó el precio queda en la duda» (p. 58).

de lo que acá se denomina «redimir», «comprar por precio». Pero se corre el riesgo de menoscabar el significado de la redención, cuando se asevera que «en realidad aquí no se trata de un asunto judicial con Dios».[47] También es peligroso decir —bajo la suposición de que en la cruz de Cristo, Dios no es el recipiente sino el que actúa[48]— que Pablo no responde a preguntas acerca de la importancia de la necesidad de un caso legal con Dios o acerca de la posibilidad de tal caso. Es totalmente inaceptable la noción de que Pablo no consideraría a Cristo cargado de verdad con la maldición de Dios, sino que en Gálatas 3:13 sólo hablaría desde el punto de vista legalista que él mismo había rechazado. Según este punto de vista, en Cristo se manifestaría que la maldición de la ley no es realmente la maldición de Dios, y así se habría llevado *ad absurdum* (al absurdo) la idea de que Dios actúa con el hombre sobre una base legalista. Por consiguiente, la liberación de la maldición de la ley significaría solamente «ser liberado de una noción equivocada de la actitud de Dios».[49]

Por más que debamos guardarnos de una noción banal de conceptos como «comprar», «precio», «pagar» —como si la salvación que Cristo logró fuera un simple negocio—, ello no altera el hecho de que toda la idea de redención y rescate descansa sobre la horrenda realidad de la maldición de la ley (Gá. 3:13; 4:5), maldición que tampoco debe ser interpretada como una fuerza ciega, independiente, desligada de Dios, sino como el cumplimiento de la amenaza divina contra el pecado (Gá. 3:14). Por insuficientes que sean las palabras humanas, se trata de un proceso legal entre Dios y los hombres, tanto judíos como paganos.[50] Cristo actúa en este juicio como el mediador que paga el precio del rescate por todos (1 Ti. 2:6). Su muerte es alto precio pagado en este juicio. En todo esto, la gran presuposición es que Dios mismo envió y entregó a su propio Hijo con este fin (Gá. 4:4, 5). Lo mismo que en los pasajes que hablan de la muerte expiatoria de Cristo (véase anteriormente), la redención es el gran misterio que ahora se ha revelado,

---

47 Sevenster, *Christologie*, p. 169, quien, sin embargo, añade que a través de toda la imagen resuena también que con esta compra se satisfizo la justicia de la ley de Dios (*loc. cit.*).

48 Así Büchsel, *TDNT*, I, p. 127. Con todo, Büchsel se ve obligado a admitir —*à contre coeur!* (de mala gana)— que «obviamente la acción y el... recibir los efectos no pueden separarse totalmente» (nota 3).

49 Así E. De Witt Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, 1948 (1921), p. 168. Oepke tiene toda la razón cuando califica esta y otras interpretaciones semejantes como «interpretaciones racionalizantes» (*Gal.*, p. 57); *cf.* también Greijdanus, *De brief van den Apostel Paulus aan de Gemeenten in Galatië*, 1936, pp. 215ss.

50 De esta manera interpreta, p. ej., Schlier el pronombre ἡμᾶς (= nos) en Gá. 3:13 (*La carta a los Gálatas*, Salamanca: Sígueme, 1975, p. 160).

el contenido del evangelio. Cristo representa a Dios ante los hombres (1 Ti. 2:6). Como el enviado de Dios, toma sobre sí la maldición de la ley y muere en la cruz cargado con ella, tomando el lugar de los hombres. Paga por ellos el precio, y así une en su persona la voluntad redentora de Dios hacia el mundo y su ira contra el pecado del mundo. El concepto de una acción vicaria resalta más en el complejo de ideas que forman la redención que en el concepto de la muerte expiatoria de Cristo. El concepto de una acción vicaria constituye el contenido fijo del concepto de rescate.[51] Por esta razón, la expresión «hecho maldición por nosotros» no significa solamente «en nuestro favor», sino también «en lugar nuestro»[52] (*cf.* 1 Ti. 2:6; Tit. 2:14). Si bien no se dice que Cristo redime a los suyos de Dios, Dios es aquel cuya santa maldición se ejecuta en Cristo en lugar de ellos. La justicia no es puesta a un lado, sino que se le da cumplimiento. Aunque Pablo no usa ninguna palabra para «satisfacción», aquí la idea de satisfacción vicaria se halla objetivamente presente. La salvación consiste en la posibilidad —dada por Dios y cumplida por Cristo— de que el derecho triunfe en el amor y el amor en la justicia. Y todo esto no debiera considerarse en primer lugar como la sustancia de la experiencia personal de Pablo o como la consecuencia de un severo esquema de salvación que se concibe en forma jurídica, sino como la explicación apostólica del sentido del acontecimiento de la muerte de Jesucristo, el Hijo de Dios; acontecimiento que supera todas las esperanzas y cálculos humanos. Es este gran acontecimiento escatológico de la redención el que —junto con el *kerugma* de la iglesia primitiva y a la luz del Antiguo Testamento, solamente ahora interpretado correctamente— impulsa todos los pensamientos de Pablo y el que le hace investigar la salvación del Señor realizada en esa muerte. Y Pablo la investiga no solo como teólogo sino como testigo de la revelación legitimada por Cristo mismo.

35. Adopción y herencia

La justificación es la raíz de la cual brota una nueva relación entre Dios y los hombres. Esta nueva relación puede caracterizarse como un estado de reconciliación, y se logra por la obra vicaria de Cristo como Mediador (expiación, rescate). Pero dicha relación se

51 *Cf.* Procksch, *TDNT*, IV, p. 329; *cf.* también Herrmann, *TDNT*, III, p. 303.

52 Oepke (*Gal.*, p. 57) ilustra este uso de ὑπέρ (= en lugar de) señalando a los papiros que usan la fórmula ἔγραψα ὑπὲρ αὐτοῦ ἀγράμματου (escribo en su lugar, el analfabeto), con la cual se firmaban las cartas, etc., en nombre de un analfabeto.

expresa finalmente con el importante concepto de la «adopción» (υἱοθεσία). Gálatas muestra la estrecha relación que hay entre todas estas descripciones de la salvación que se manifestó en Cristo, cuando dice: «... pero cuando vino la plenitud [o: culminación] del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer y nacido bajo la ley, para que rescatase a los que estaban bajo la ley, para que recibiésemos la adopción » (Gá. 4:4, 5). Por consiguiente, la adopción se describe aquí como el objetivo del gran acontecimiento redentor escatológico y como resultado directo de la redención (ἵνα... ἐξαγοράσῃ,), tal como se habla en otros pasajes de la justificación (Ro. 3:25, 26; 4:25) y de la reconciliación (2 Co. 5:18, 19). Y así como el amor y la gracia de Dios se señalan en otros pasajes como el principio de la justificación y de la reconciliación, el apóstol dice en Efesios 1:5 que Dios en su amor nos predestinó «para la adopción» (προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν).

En consecuencia, los eruditos han podido decir con cierto derecho[53] que todos estos diferentes conceptos centrales son sólo imágenes diversas de la misma cosa, relacionadas entre sí como círculos concéntricos. Sin embargo, esto no altera el hecho—evidente por lo que acabamos de decir— de que cada una de estas descripciones tiene su propio significado específico y que el rico contenido del evangelio será iluminado sólo cuando determinemos el significado de cada una de estas descripciones. Esto se aplica también al concepto de la adopción.

Trasfondo del concepto de adopción

El vocablo proviene del ámbito jurídico helénico.[54] Con todo, su contenido no debe ser derivado de los diversos sistemas jurídicos romanos o griegos,[55] ni del rito de adopción de los cultos de miste-

53 *Cf.* J.R. De Villiers, *Die betekenis van [huiothesia] in die briewe van Paulus*, 1950, p. 3.

54 La palabra υἱοθεσία (adopción) no aparece en la LXX (*cf.* BAGD, p. 833; W. Twisselmann, *Die Gotteskindschaft der Christen nach dem N.T.*, 1939, p. 58; De Villiers, *op. cit.*, p. 69). En cuanto al uso helénico, especialmente en los papiros, véase A. Deissmann, *Neue Bibelstudien*, 1897, pp. 66ss.

55 Véase la extensa consideración de De Villiers, *op. cit.*, p. 48ss. A nuestro parecer, opina con buen fundamento que el uso que Pablo hace de este vocablo forense está relacionado sólo en forma muy general con la práctica de la adopción, muy en boga en esa época, sin que haya pensado en los detalles jurídicos de la administración judicial romana o griega. Siguiendo a L. Mitteis, el autor llama la atención (p. 65ss.) al uso forense posterior de la *adoptio minus plena* (plena adopción de menores) que sólo pretendía asegurar el derecho de herencia del hijo adoptado y que no involucraba una plena *patria potestas* (autoridad paterna) El único efecto de tal adopción era el inalienable derecho de herencia. La justicia romana anterior no conocía esta forma de adopción. En vista de que Pablo entrelaza estrechamente el ser hijo con el ser heredero (véase más adelante), podría haber pensado en esta forma de adopción. El problema con esta teoría es que la evidencia de esta forma de adopción viene de un período posterior, a saber, del siglo IV d.C. Véase también Foerster, *TDNT*, III, p. 768.

rio helénicos,[56] sino que debe ser considerado a la luz del trasfondo histórico-redentor veterotestamentario de la adopción de Israel como hijo de Dios.

En relación con lo último, adquiere especial importancia la afirmación de Romanos 9:4, donde Pablo enumera «la adopción» (ἡ υἱοθεσία) como uno de los privilegios de Israel. Para el mismo efecto aplica a la iglesia del Nuevo Testamento —con ciertos cambios de terminología— la promesa teocrática (2 S. 7:14) de Dios a David: «Y seré a vosotros por Padre, y vosotros me seréis hijos e hijas» (2 Co. 6:18; *cf.* Ro. 9:26). Partiendo de este significado original de filiación —como la relación especial de pacto entre Dios e Israel— se explica también que Pablo hable alternativamente y casi en idéntico sentido de los «hijos de Dios» (τέκνα τοῦ θεοῦ o υἱοὶ θεοῦ), de «hijos» (τέκνα o υἱοί) o de la «simiente de Abraham» (σπέρμα Ἀβραάμ, Ro. 9:7, 8; Gá. 3:26, 29; 4:6, 7, 28, 29). En concordancia con las promesas de salvación del Antiguo Testamento (*cf.* 2 Co. 6:16-18), este privilegio especial de Israel como pueblo es el que se traslada a la iglesia del Nuevo Testamento, recibiendo con ello un nuevo y más profundo significado. Este significado histórico-redentor es también el trasfondo de la predicación de Jesús, en la cual subraya repetidamente la relación filial con Dios.[57]

La adopción como concepto escatológico e histórico redentor

Si se analizan aquellos pasajes en que Pablo habla expresamente de los creyentes como hijos de Dios y de la adopción de hijos, se ve claramente que aquí también está pensando en categorías escatológicas histórico-redentoras. La condición de hijos no ha de abordarse a partir de la experiencia subjetiva de la nueva condición de la salvación, sino a partir de la economía divina de la salvación, en armonía con la amorosa predestinación (Ef. 1:5) que Dios llevó a cabo en principio con la elección de Israel como su pueblo. La adopción se puso en vigor «cuando vino la fe» (Gá. 3:25, 26), es decir, cuando se hizo efectivo el nuevo orden y dispensación de la salvacion.[58] El tiempo en que esta salvación se hizo efectiva, Gálatas 4:4ss. lo expresa en forma bien explícita: «cuando vino la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo... para que recibiésemos

---

56 *Cf.*, p. ej., Bousset en relación con Gá. 3:27, en *Die Schriften des N.T.*, II, 1917, p. 58. Sin embargo, en estas liturgias de misterio no se habla de una adopción como hijos. Se trata más bien de la participación en la divinidad, idea que está totalmente ausente en el concepto paulino de la adopción.

57 *Cf.* mi *The Coming of the Kingdom*, pp. 236ss.

58 *Cf.* la parte final de la sección 29.

la adopción». La adopción es, pues, un don del gran tiempo de la salvación que se inició con Cristo. Es el cumplimiento de la promesa de antaño dada al pueblo verdadero de Dios (Ro. 9:26; 2 Co. 6:18).

La condición de hijos que tienen los creyentes además está estrechamente vinculada con el hecho de que Cristo es el Hijo de Dios. Cuando Dios revela a su Hijo tiene lugar también la adopción como hijos (Gá. 4:4), y es el Espíritu del Hijo de Dios, que Dios envió a nuestros corazones, el que clama: «¡Abba, Padre!» (ἀββα ὁ πατήρ, v. 6). Es una adopción «en Cristo Jesús» (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, Gá. 3:26), es decir, la recibimos con él en su primera venida. Como Redentor escatológico, Cristo es aquel en quien se otorga este nuevo estado de salvación a los que están en él.

Sentido comprehensivo de la adopción

Así como ocurre con la reconciliación, la adopción significa algo más que una mera descripción jurídica de la salvación otorgada en Cristo. El vocablo que proviene del ámbito jurídico helénico (υἱοθεσία = adopción) no debe hacernos errar el camino. Sin duda que la adopción puede ser colocada al mismo nivel que la justificación (Gá. 3:23-26), en la medida que se tiene en cuenta que sólo se obtiene «por la fe» y es contrapuesta en sentido excluyente a lo que se obtiene por medio de las obras de la ley. Esto está claro en el contexto de la Epístola a los Gálatas, donde Pablo contrapone la libertad del hijo a la esclavitud bajo la ley. Ante todo consiste en un don de Dios otorgado en el tiempo determinado por él (Gá. 4:2) como un nuevo estado que implica el fin del estar bajo la ley (Gá. 4:1-5). Pero al mismo tiempo[59] señala la nueva relación con Dios en un sentido mucho más amplio. La adopción es el fruto, es la consecuencia de la acción reconciliadora y redentora de Cristo (Gá. 4:5), es la reconciliación cumplida por Dios mismo, es su obra.

La adopción y la obra del Espíritu

Esto es evidente también en el hecho de que la adopción de los creyentes como hijos está relacionada en particular con la obra del Espíritu Santo. En las expresiones paulinas se advierte una relación peculiar de reciprocidad entre la adopción como hijos y el don del Espíritu. Esta relación ha ocasionado en la literatura exegética

---

59 Algunos desean diferenciar más aun entre la «adopción» como declaración forense de la ley y la relación misma de hijos.

muchas y confusas discusiones.[60] En una oportunidad la adopción parece venir antes del Espíritu: «Y por cuanto[61] sois hijos, Dios envió a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, el cual clama: ¡Abba, Padre!» (Gá. 4:6ss.). Pero en otra oportunidad, la adopción parece ser consecuencia del don del Espíritu: «Porque todos los que son guiados por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. Pues no habéis recibido el espíritu de esclavitud para vivir otra vez en temor, sino que habéis recibido el espíritu de adopción, por el cual clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo testifica a nuestro espíritu, de que somos hijos de Dios» (Ro. 8:14-16).

No es difícil interpretar la unidad de estas afirmaciones, si se presta atención al lugar e importancia que tiene la obra del Espíritu Santo en el gran *ordo salutis* (= orden de la salvación) escatológico. Precisamente en relación con la adopción como hijos, el apóstol habla acerca del Espíritu Santo como las «primicias» (ἀπαρχή, Ro. 8:23), en el mismo sentido que en otro pasaje lo denomina «las arras» (ἀρραβών) de la salvación del gran futuro[62] (2 Co. 1:22; 2 Co. 5:5; Ef. 1:14). Pero la adopción como hijos abarca mucho más que eso, pues cubre tanto el presente como el gran futuro. Toda la creación está sujeta a vanidad, y en dicha condición ahora aguarda con ardiente anhelo la manifestación de los hijos de Dios, porque sólo entonces será liberada de la esclavitud de corrupción para disfrutar de la libertad de la gloria de los hijos de Dios (Ro. 8:19-21). En forma semejante, los creyentes mismos, por más que ya hayan recibido las primicias del Espíritu, gimen interiormente esperando con ansias la adopción como hijos, cuando también sus cuerpos serán redimidos (v. 23). En contraste con el carácter provisional y temporal del don del Espíritu, se coloca así la adopción como hijos. Es verdad que esta adopción ya comenzó con la venida de Cristo, pero tiene también una transcendencia futura y definitiva. No se debe pensar, entonces, que la adopción de los creyentes es un don secundario proveniente del

---

60 *Cf.* extensamente De Villlers, *Die betekenis*, p. 165ss. y la literatura que allí se cita.

61 Ésta es, al menos, la traducción más obvia (*cf.* RV60, VM). Otras versiones dicen algo similar: «Y porque sois hijos, Dios ha enviado...» (LBLA; *cf.* NC, BLA, BP), «y como prueba de que sois hijos envió Dios...» (CI; *cf.* BJ, NBE, CB, LT, VP). Pero para eludir la aparente contradicción con Ro. 8:14, se ha propuesto otras traducciones, como «Ustedes ya son hijos. Dios ha enviado su Espíritu en nuestros corazones» (NVI; véase, p. ej., los comentarios a Gálatas de autores como Zahn, Lietzmann, Lagrange). Oepke dice sobre esto: «No debe responsabilizarse a Pablo de esta afirmación monstruosa» (*op. cit.*, p. 74). No se necesita pensarlo mucho para rechazar esta traducción como prejuiciada y optar —con la gran mayoría de los comentaristas, como Calvino, Bengel, Schlatter, De Witt Burton, Greijdanus, Schlier. *Cf.* también De Villiers, *op. cit.*, p. 98ss.; — por la traducción que toma ὅτι δέ ἐστε υἱοί (porque sois hijos) como indicando causalidad.

62 Véase también la sección 1

don primario del Espíritu. La adopción representa más bien el nuevo estado de salvación que llegó con Cristo[63] en su destino todo abarcador y eterno, y por mientras el Espíritu Santo —como un don del tiempo intermedio— «nos ayuda en nuestra debilidad» (v. 26). Allí donde la salvación no puede irrumpir aún en su plenitud, donde la adopción de los creyentes aguarda ser manifestada en su significado todo abarcador que afectará a todo el universo, allí interviene el Espíritu como primicia, para mantener vivos en los corazones de los creyentes la consciencia, la certeza y la libertad de ser hijos de Dios. Como sustituto e intercesor de la iglesia, el Espíritu clama y enseña a orar: «¡Abba, Padre!», y mantiene así la vinculación entre lo que es y lo que ha de acontecer aún (*cf.* Ap. 22:17).[64]

Está claro, pues, que no existe motivo alguno para desconfiar de la traducción de Gálatas 4:6: «por cuanto sois hijos, Dios envió a vuestros corazones el Espíritu», etc., que expresa correctamente la intención del apóstol. El Espíritu viene para «mantener» la adopción. Romanos 8:14ss. de ninguna manera está reñido con esto. El énfasis no está en la primera parte del versículo 14, sino en la segunda. La idea central es la siguiente: vivirá quien por el Espíritu dé muerte al viejo hombre (v. 13). Pues los que hacen esto (que se dejan guiar por el Espíritu), son hijos de Dios (v. 14), y para los hijos de Dios está preparada la herencia eterna (v. 17). Los versículos 15 y 16 son como un paréntesis. Expresan que el Espíritu —por el cual los hijos de Dios se dejan guiar para dar muerte a las obras de la carne— es también el Espíritu que obra y mantiene vivo en ellos la conciencia y la seguridad de que son hijos. Esto lo hace testificando al espíritu de ellos que son hijos de Dios.

Significado de la adopción

La pregunta que ahora se plantea es qué implica esta adopción de hijos en Cristo por medio del Espíritu Santo. Ya hemos señalado que la adopción es desde antaño un aspecto o privilegio colectivo

---

63 *Cf.* también Greijdanus, *Gal.*, p. 262: «La recepción del Espíritu Santo no es objetivamente la causa del ser librado de la ley, sino la venida y la obra reconciliadora de Cristo es el fundamento objetivo de ella. Y la recepción del Espíritu es la concreción y marca de esa libertad objetiva...».

64 El significado de los clamores (κράζω = gritar, clamar, exclamar) del Espíritu es interpretado de varias maneras. Algunos creen que el clamor tiene que ver con hablar en lenguas y en éxtasis dentro de la iglesia. Así, p. ej., Oepke, *Gal.*, p. 75. Pero esto nos parece erróneo. En primer lugar, se trata de lo que el Espíritu dice, quien ha sido enviado a los corazones de los creyentes (Gá. 4:6). Además, en Ro. 8:16 se dice que este Espíritu testifica a nuestro espíritu, lo que en ninguna manera hace pensar en la glosolalia en estado de éxtasis; *cf.* también Grundmann, *TDNT*, III, p. 903. Otros ven en él una manifestación de la osadía (Greijdanus), del gozo (Schlatter), del deseo, la confianza, la firmeza, (Bengel) con que el Espíritu enseña a decir «¡Padre!». Todo esto puede contener algo de la verdad, si bien el vocablo «clamar» en sí no sugiere esta asociación de ideas. Según nuestra opinión, aquí se debe pensar simplemente en el equivalente griego de la idea de «clamar» a Dios que con tanta frecuencia encontramos en los Salmos como indicación de oración; *cf.* también mi *Rom.*, pp. 182, 183.

del pueblo de Dios. Así debiera entenderse también en las epístolas de Pablo. Esto ya se evidencia en el uso alternado de «hijos de Dios» e «hijos (simiente) de Abraham» (véase anteriormente). La libertad de los hijos de Dios (Gá. 4:7) no es otra que la de aquellos que han recibido como su madre a la Jerusalén celestial, el nuevo centro de vida contrapuesto a la Jerusalén terrenal (Gá. 4:26). La adopción es pertenecer al nuevo pueblo de Dios por lo cual también los gentiles pueden ser llamados «hijos del Dios viviente» (Ro. 9:26). En consecuencia, la prueba de la adopción reside en que se han vestido de Cristo por el bautismo y pertenecen así a esa nueva unidad en él, en la cual no hay diferencia alguna (Gá. 3:26, 27). A pesar de lo poco que se desarrolla este aspecto «congregacional» de la adopción en las epístolas de Pablo, constituye —por decirlo así— el punto de partida natural y determinante de todo lo que se dice sobre la condición de hijos de los creyentes.

Con todo, esto no altera el hecho de que precisamente en estas afirmaciones sobre la adopción se exprese el carácter personal e íntimo de la relación reconciliada con Dios. Dios envía su Espíritu a los corazones de sus hijos, para que les dé testimonio a sus espíritus (Gá. 4:6; Ro. 8:16). Por otro lado, la adopción debe hacer que los creyentes vivan en la verdadera relación de hijos. Deben dejar de un lado el temor servil de Dios (Ro. 8:15), y pueden una y otra vez[65] clamar a Dios como su Padre (Ro. 8:15; Gá. 4:6) en la comunión del Espíritu. Los pasajes acerca del Espíritu y la adopción muestran en forma maravillosa la manera tan personal —y en cierto sentido— profundamente humana en que el apóstol entiende el ejercicio de la comunión con Dios, y hasta dónde conoce la timidez y debilidad humanas que intervienen en ella. El Espíritu no es solamente aquel que nos enseña a vivir en esta relación filial con Dios y a pronunciar con firmeza el nombre del Padre a pesar de todo lo que aún se levanta contra esa relación; él es también el que mantiene esa comunión viviente. Viene de Dios para despertar en los corazones el verdadero sentido de hijos, pero también se eleva hasta Dios desde los corazones de los hijos. Porque cuando los hijos no encuentran las palabras adecuadas para orar, el Espíritu intercede por ellos con gemidos indecibles. Dios es el gran escudriñador de los corazones, y los juzgará según esta santa intención del Espíritu, aceptable para él (Ro. 8:26ss.). La obra del «Espíritu de adopción» (Ro. 5:15) es así el eslabón imprescindible e indestructible de todo el plan de salvación de

65 El griego usa κράζομεν (= clamamos, Ro. 8:15) y κρᾶζον (= que clama, Gá. 4:6), ambos en tiempo presente.

Dios. Pues a los que aman a Dios como su Padre, todas las cosas deben ayudarles para bien. Porque a los que antes conoció y atrajo a sí mismo como hijos los conducirá a la meta señalada para que lleven la imagen gloriosa de su Hijo. Para este fin los hace suyos sacándolos del mundo, los justifica y los conduce a la gloria (Ro. 8:28ss.). Con estas profundas y conmovedoras palabras de Romanos 8, Pablo describe la inconmovible seguridad y la íntima relación con que Dios atrae a sí a los suyos y cuida de ellos. Por tanto, como hijos amados de Dios que imitan[66] a su Padre, deben andar en amor así como Cristo los amó a ellos (Ef. 5:1), como hijos de Dios irreprensibles en medio de una generación maligna (Fil. 2:15), como hijos de Dios que, además, son hijos de la luz y del día (Ef. 5:8; 1 Ts. 5:5).

Todo esto muestra cuán difícil es llegar a delimitar significativamente lo que debe considerarse el carácter especifico de la adopción de los creyentes como hijos.[67] En el contexto de las epístolas a los Romanos y a los Gálatas la adopción representa especialmente el principio de libertad. Esta libertad, sin embargo, es asimismo un concepto muy amplio. Consiste en ser libre de la ley y, por lo tanto —en concordancia con lo expresado sobre la justificación y la redención— tiene un significado forense (Gá. 3:23-26). Pero al mismo tiempo, como se trata de la libertad obrada y mantenida por el Espíritu Santo, tiene un sentido mucho más inclusivo, particularmente en los últimos capítulos de Gálatas, donde se la describe como el poder y el principio de toda la vida cristiana, en contraste con la discordia y la impotencia de la vida que está bajo la ley (Ro. 7:14ss.). Finalmente, esta libertad tiene referencia también a la gloria futura de los hijos de Dios (Ro. 8:21). Este no es el lugar indicado para profundizar más en esta libertad por el Espíritu ni tampoco en general sobre la manera en que la adopción como hijos se expresa en los creyentes. Volveremos sobre ello en el capítulo siguiente cuando consideremos aun más la vida por el Espíritu como el aspecto subjetivo de la salvación en Cristo.[68]

---

66 Sobre este aspecto de la condición de hijo, véase también W.P. de Boer, *The Imitation of Paul*, 1962, pp. 75ss.

67 Véase también la valiosa elaboración del concepto en De Villiers, *op. cit.*, pp. 149-200: «Die wese van die [*huiothesia*]» (= su esencia [la de la adopción]). Pero también se puede observar aquí cuan difícil es precisar con validez cuál es la «esencia» de la υἱοθεσία (adopción).

68 *Cf.* la sección 38s

Adopción y herencia

Debemos aún señalar separadamente en este contexto un aspecto importante de la adopción, a saber, la estrecha relación que Pablo señala tanto en Romanos como en Gálatas entre la adopción de los creyentes como hijos y su lugar como herederos. El punto de vista histórico-redentor es especialmente importante para esta relación. Pues por más que la idea de ser herederos, etc., tenga origen hasta cierto punto en el término jurídico griego «adopción como hijos»,[69] el Antiguo Testamento, por otro lado, relaciona el concepto de «herencia», de «herederos», etc., con la idea de «pueblo de Dios» y de «linaje de Abraham». Esto nos despierta al hecho de que en Romanos y Gálatas estos tres conceptos —hijos de Dios, linaje de Abraham y herederos— se entrecruzan: «Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús... Si sois de Cristo, entonces sois simiente [o: descendientes] de Abraham, y herederos según la promesa» (Gá. 3:26, 29).

Desde un punto de vista formal, la condición de herederos no se deriva de la adopción, sino de pertenecer al linaje de Abraham. Empero otros pasajes hacen una conexión directa entre ambos conceptos:

> «Así que ya no eres esclavo, sino hijo; y si eres hijo, también eres heredero (κληρονόμος) por medio de Dios» (Gá. 4:7). «Y si sois hijos, también sois herederos (κληρονόμοι); herederos de Dios y coherederos con Cristo (Ro. 8:17).

La expresión «coherederos con Cristo (συγκληρονόμοι Χριστοῦ) hace evidente que la herencia —lo mismo que la adopción— se recibe en comunión con Cristo, quien es el Hijo de Dios. Cristo es también la «simiente de Abraham» a quien se refiere la promesa de la herencia (Gá. 3:16, 18). Así que todo ese conjunto de conceptos de herencia, heredar, etc., en las epístolas de Pablo no descansa sólo en una figura de lenguaje incidental, ni tampoco únicamente en una asociación de ideas vinculadas con la «adopción». Más bien representa la promesa primigenia dada desde antaño a Abraham y a su simiente (*cf.* Ro. 4:13; Gá. 3:8). Esta promesa se repite de muchas maneras en la historia del pueblo de Dios, y adquiere así un contenido escatológico cada vez más claro.[70]

---

69 Principalmente cuando se la interpreta como un *terminus technicus* (término técnico) en el sentido de *adoptio minus plena* (plena adopción de menores), *cf.* la sección 35. Según Foerster, el uso teológico del Antiguo Testamento y del judaísmo tardío carece casi del todo de algún vínculo entre la condición de hijo y la de heredero (*TDNT*, III, p. 781ss.).

70 *Cf.* también Foerster, *op. cit.*, III, pp. 779, 782ss.

Por esta razón, es legítimo calificar esta herencia como la «consumación de la adopción».[71] Las epístolas de Pablo la describen también una y otra vez como la gloria futura, juntamente con Cristo (Ro. 8:17; *cf.* Ef. 1:18), como el reino venidero de Dios (1 Co. 6:9ss.; 15:50s; Gá. 5:21), como incorrupción (1 Co. 15:50b), como vida eterna (Tit. 3:7). La «herencia» es la descripción normal de lo que en el futuro le tocará al verdadero pueblo de Dios (Ef. 1:14, 18; 5:5; Col. 3:24; *cf.* 1:12). Es del todo cierto que la adopción en sí implica el ser herederos, y que dicha condición no es sólo algo del futuro, sino muy ciertamente también del presente (tal como se ve especialmente en Gálatas). Pero por más que todo esto sea cierto, no altera el hecho de que el don que surge de la condición de herederos y que traerá la plena «revelación» (ἀποκάλυψις) de la adopción (Ro. 8:19), es todavía un asunto de esperanza y expectación.[72]

Cuando se tiene en cuenta esta esperanza, surge también el significado todo abarcador de la adopción de los creyentes otorgada en Cristo. No puede ser expresada sólo en categorías forenses ni éticas. Ella es el privilegio de la iglesia como el pueblo verdadero de Dios, pero además afecta al creyente como individuo en lo más profundo de su ser. No influye sólo en su vida interior, sino también en su vida física. De hecho, trae consigo la redención de todo el cosmos. Abarca así el presente y el futuro. En ella se reflejan todo el amor de Dios, toda la obra redentora de Cristo, todo el poder renovador del Espíritu Santo. Al finalizar nuestra consideración de la reconciliación es evidente que la obra redentora de Dios que comenzó con la justificación del pecador se comunica en esferas cada vez más amplias.

---

71 Así De Villiers, *op. cit.*, p. 188.

72 Es, por tanto, difícil entender cómo algunos pueden dudar de que κληρονομία tenga en general un contenido escatológico (*cf.* Foerster, *TDNT*, p. 782, nota 30).

Nueva creación

VI

La vida nueva

36. Visión de conjunto

En los capítulos anteriores nos hemos familiarizado con la predicación paulina de la salvación que se manifestó en Cristo, específicamente según sus aspectos forense y «objetivo», como la restauración de la correcta relación con Dios en la justificación, la reconciliación y la adopción. Una y otra vez se ha hecho evidente que esta salvación no consiste sólo en el establecimiento de una nueva relación, sino que se nos otorga con ella una renovación de toda la vida, en el sentido más inclusivo del término. La justicia de Dios revelada en Cristo es una «justificación que resulta en vida» (δικαίωσις ζωῆς, Ro. 5:18), la reconciliación establece la paz en la renovación del mundo y del hombre, la adopción se manifiesta en la acción del Espíritu en los corazones de los creyentes, etc. Ahora debemos fijar nuestra atención en la manera en que la salvación se concreta en la existencia del mundo y del hombre, en ese nuevo modo de existencia que se nos da con la venida y la obra de Cristo.

Se trata aquí natural y específicamente de aquello que anula en el hombre la operación del pecado. Hablaremos acerca de la vida nueva, la obra del Espíritu Santo, la fe como nuevo modo de vida, la libertad. En resumen, todo lo opuesto a lo que en el capítulo 3 pudimos determinar acerca de la acción del pecado en la muerte y la esclavitud del hombre. No obstante, para entender esta parte de la predicación de Pablo es de capital importancia que —de acuerdo con sus estructuras fundamentales— tengamos en vista la gran línea escatológica histórico-redentora. Para Pablo, la liberación del

poder del pecado, la renovación, la santificación y la fe son, ante todo, realidades «escatológicas» que deben entenderse como revelación del nuevo eón que ha aparecido con la venida y la obra de Cristo. Toda la obra del Espíritu Santo figura también bajo este signo. En su calidad de Espíritu de Cristo, el Espíritu Santo es el Espíritu del nuevo eón, y todo lo que él renueva, cambia o crea nuevamente es nuevo y diferente por pertenecer a esta «novedad» escatológica. Indudablemente, todo esto se realiza y tiene aplicación en el hombre individual, y el significado del hombre nuevo se explica más detenidamente con diversos conceptos y categorías antropológicas. Sin embargo, aquí también es válido decir —y tal vez más pronunciadamente que en la doctrina del pecado— que el gran *Vorverständnis* (pre-entendimiento) de toda la predicación de Pablo no tiene un carácter antropológico, sino escatológico e histórico-redentor. En otras palabras, tiene un carácter cristológico y pneumatológico. La significación antropológica de la salvación no sólo se fundamenta en Cristo, sino que sus diversas facetas son también entendidas sobre la base de lo que aconteció en y con Cristo. La consecuencia de esto es que en la predicación de Pablo no hay tal cosa como un desarrollo sistemático del *ordo salutis* (orden de la salvación), no hay una doctrina elaborada de la aplicación antropológica de la salvación. Esto se debe no sólo a que la doctrina de Pablo no tiene un carácter «sistemático» (en el sentido científico del vocablo), sino principalmente a que su enfoque es distinto.

Para decirlo en forma sucinta, la doctrina paulina de la nueva vida no tiene su punto de vista determinante en la nueva «criatura», sino en una nueva «creación», tal como se expresa en estas palabras: «Por tanto, si alguno está en Cristo, es una nueva creación; las cosas viejas pasaron; he aquí lo nuevo ha llegado» (2 Co. 5:17).

Como ya hemos podido señalar (sección 10), todo esto no se refiere en primer término a lo personal, a la regeneración individual, al pasado individual y la renovación personal. «Las cosas viejas» (τὰ ἀρχαῖα) y «lo nuevo» (καινά) son aquí categorías histórico-redentoras. Indudablemente, esto no significa despersonalizar la salvación. Como veremos más adelante, el hombre nuevo no es meramente un ente colectivo o supraindividual. Pero así como en la doctrina del pecado, donde el punto de vista dominante era la incorporación del individuo en la gran relación corporativa de solidaridad en el pecado, de la misma manera el factor dominante en la doctrina de la renovación es la incorporación y participación del hombre en la nueva creación que se hizo realidad con Cristo y es representada por él. En el curso de nuestra investigación surgirá

lo que esto significa para las diversas facetas de la nueva vida, y las implicaciones escatológicas que todo esto tiene.

37. Morir y resucitar con Cristo

Romanos 6 y el morir en Cristo

La vida nueva de los creyentes está determinada por lo que aconteció «una vez para siempre» con Cristo. Esto lo expresa Pablo con toda claridad, cuando —después de haber hablado de la revelación de la justicia de Dios (Ro. 3-5)— hace una pregunta relacionada con la nueva vida: «¿Perseveraremos en el pecado para que la gracia abunde? ¡Jamás! Los que hemos muerto al pecado, ¿cómo viviremos aún en él?» (Ro. 6:1, 2).

La importancia de esta afirmación reside ante todo en que las palabras «hemos muerto al pecado» (οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ) no señalan una realidad ética o mística. El contexto deja en claro que no se trata de morir al pecado figuradamente (a la conversión o algo similar[1]), sino de la participación de la iglesia en la muerte y sepultura de Cristo en el sentido único e histórico-redentor de la palabra.

Esta interpretación viene apoyada por todo lo que viene después. Se ve primeramente que Pablo recurre al bautismo para confirmar su argumento. La aseveración de que la iglesia ha muerto al pecado va seguida por las palabras: «¿No sabéis que todos los que hemos sido bautizados en unión a Cristo Jesús, en unión a su muerte hemos sido bautizados? Por tanto, fuimos sepultados con él mediante el bautismo en unión a la muerte...» (Ro. 6:3, 4).

No es éste el lugar para analizar detenidamente el significado del bautismo en la doctrina paulina de la salvación. Pero adelantándonos a lo que diremos más adelante acerca del mismo,[2] puede quedar ya establecido que Pablo recurre al bautismo por el significado que tiene: el bautismo nos incorpora a Cristo y nos viste de él (1 Co. 12:13; Gá. 3:27, etc.), para que de ese modo participemos en su obra redentora. Predomina aquí nuevamente la idea corporativa. Por haber sido bautizados en Cristo y pertenecerle así como suyos, lo que una vez aconteció en él tiene también validez para ellos. De hecho se puede decir que en él los suyos fueron sepulta-

1 Así, p. ej., Greijdanus, quien cree que ἀπεθάνομεν (hemos muerto, Ro. 6:2) se refiere al momento en que uno cree en Cristo (*Rom.*, I, p. 293).

2 Véase más adelante, las secciones 64 y 65.

dos y han muerto al pecado. Esto no es sólo un acontecimiento sacramental, sino que señala —por medio del sacramento del bautismo— la participación de los creyentes en el acontecimiento salvífico que ocurrió en el Gólgota y en el huerto de la resurrección. En consecuencia, en otros pasajes Pablo puede decir simplemente (es decir, sin mencionar especialmente el bautismo), que si uno murió por todos, esto significa que todos murieron (2 Co. 5:14).[3] También puede afirmar que «mediante el cuerpo de Cristo» —a saber, por medio de su muerte corporal en la cruz— hemos muerto a la ley (Ro. 7:4). Aquí la iglesia participa directamente en el acontecimiento histórico-redentor. Cuando Cristo murió, ellos murieron; la muerte de Cristo fue la muerte de ellos. Pero este acontecimiento redentor es comunicado sacramentalmente a los creyentes y Pablo puede, por lo tanto, apelar al bautismo para probar que ellos han muerto.

En la profunda expresión del versículo 5, se explica más aun cómo debe entenderse esta función del bautismo y la validez de la muerte y resurrección de Cristo para la iglesia: «Porque si fuimos incorporados a [o: dentro de] la semejanza de su muerte, así también lo seremos en la de su resurrección».

Este «fuimos incorporados» (σύμφυτοι γεγόναμεν) se refiere al bautismo que aquí es expresamente calificado como la incorporación en el contexto vivencial que Cristo representa como postrer Adán. Ahora bien, cuando este contexto se define como «la semejanza de su muerte [y resurrección]»,[4] se señala tanto la semejanza como la diferencia de lo que la muerte y resurrección de Cristo significan para él mismo, por un lado, y para los suyos, por otro. No se puede hablar aquí de una equivalencia, pues aunque Cristo vino (y murió) «en semejanza de carne de pecado» (Ro. 8:3), él mismo no era pecador. En consecuencia, su muerte al pecado no es igual a la muerte al pecado de la iglesia. Asimismo, su «resurrección de los muertos por medio de la gloria del Padre» no puede sin más igualarse al andar «en novedad de vida» de la iglesia (v. 4). Por esa razón sólo se habla de ser incorporados a la semejanza a su muerte (y resurrección). La iglesia participa *suo modo* (a su modo) en la muerte y resurrección de Cristo. Por otra parte, esta «semejanza» no es sólo una conformidad noética o simbólica, sino histórico-

3 Nygren comenta que 2 Co. 5:17 es «el mejor comentario imaginable del pasaje que aquí se trata» (*La epístola a los romanos*, p. 197).

4 El griego dice, τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ.

redentora, en virtud de su unidad con Cristo.[5] La iglesia debe estar consciente de esta participación en la muerte y resurrección de Cristo, no sólo con vistas a la justificación, sino también con respecto al dominio que el pecado busca ejercer en su vida. En Cristo de una vez por todas la iglesia ha muerto al pecado (Ro. 6:2) o, como dice el versículo 6, debe saber «que nuestro viejo hombre fue crucificado juntamente con él, para que el cuerpo del pecado sea privado de su poder, a fin de que ya no seamos más esclavos del pecado». Aquí también se trata primordialmente de lo que fue establecido en la muerte de Cristo. En esa oportunidad «nuestro viejo hombre» (ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος) fue crucificado con él, y el «viejo hombre» del cual aquí se habla no es el pasado individual de los creyentes individuales en su estado de inconversos, sino el modo de existencia pecaminosa supraindividual (todo en conformidad a la manera en que Pablo habla una y otra vez del pecado; *cf.* la sección 15ss.). Y esto se puede aseverar en esta manera porque Cristo padeció «en el cuerpo» —como modo de vida humana—, incluso padeció «en semejanza de carne de pecado» (*cf.* Ro. 7:4; 8:3; Col. 1:22), y porque Dios juzgó al pecado «en la carne», a saber, en el cuerpo de Cristo (Ro. 8:3; Ef. 2:14). De esta manera, nuestro viejo hombre es crucificado en él «para que el cuerpo del pecado sea privado de su poder».[6] Asimismo, el «cuerpo del pecado» (τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας) se refiere al presente modo de existencia humana dominada por el pecado, como ya pudimos determinarlo en otro contexto (*cf.* la sección 19). La cruz y la muerte de Cristo acabaron con esta esclavitud al pecado. Pablo lo expresa de una manera peculiar, con la ayuda de una antigua norma judicial. Según la ley, el que ha muerto ha sido liberado del pecado,[7] está judicialmente libre, ha pagado su tributo al pecado, el pecado no tiene ningún derecho sobre él. Esto se aplica en primer término a Cristo mismo,

---

5 Para esta exégesis, véase p. ej., E. Percy, *Der Leib Christi*, 1942, p. 27; Greijdanus, *Rom.*, I, pp. 297ss; U. Wilckens, *La carta a los romanos* (Salamanca: Sígueme, 1992), II, pp. 26s.; E. Beyreuther/G. Finkenrath, *DTNT*, IV, p. 196; T. Holz, *DENT*, II, col. 540. Para la consideración de otras opiniones (como la que interpreta ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ [semejanza de su muerte] como refiriéndose al bautismo), véase mi *Rom.*, pp. 127-129 y Wilckens, *op. cit.*, p. 27. Encontramos también un claro resumen de las diferentes opiniones en Schneider, *TDNT*, V, pp. 192-195; G. Eichholz, *El evangelio de Pablo: esbozo de la teología paulina* (Salamanca: Sígueme, 1997), pp. 291ss.

6 El verbo καταργέω significa «inhabilitar, inutilizar, incapacitar» (*cf.* nota 12), y aparece con frecuencia en Pablo para señalar lo que la venida de Cristo eliminó; *cf.* Delling, *TDNT*, I, p. 453ss.

7 La oración es δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας (ha sido justificado o liberado del pecado). Sobre esta idea de que la muerte libera al ser humano de todo requerimiento legal, *cf.* también las formulaciones rabínicas citadas por Strack-Billerbeck, *op. cit.*, III, pp. 232, 234. Se trata entonces de otro uso del verbo δικαιόω que el sentido que encontramos en Ro. 3:21ss.

tal como el versículo 10 lo expresa a modo de conclusión: «Porque la muerte que murió, la murió al pecado una vez para siempre; pero la vida que vive, la vive para Dios».

La idea aquí no es que Cristo murió una vez «por causa del pecado» o para «expiar el pecado» (en el sentido de la justificación o de la reconciliación), sino en que murió una vez al[8] pecado, considerado como una autoridad que ejerce poder y se hace valer. Cristo se liberó de él, escapó de él por medio de su muerte, así como habiendo resucitado vive ahora para Dios, a sus órdenes y a su servicio.

En este sentido se puede afirmar que la iglesia ha muerto al pecado, porque fue crucificada y sepultada con él. En Romanos 6, Pablo coloca ante la iglesia la vigencia de esta realidad histórico-redentora y sacramental. Y sobre esta realidad insta a la iglesia, en la segunda parte de este capítulo (6:12ss.) a no servir más al pecado. Sobre todo quiere enseñarles —en contra de la realidad del pecado— que el hecho de pertenecer a Cristo y de haber muerto y resucitado con él les provee de una nueva manera de considerarse a sí mismos. Así como en 2 Corintios 5 expresa que en lo sucesivo —a saber, sobre la base de la resurrección de Cristo— a nadie conoce «según la carne», sino considera a la gente desde la perspectiva del nuevo eón y de la nueva creación, así también la iglesia —si es que realmente no ha de vivir más en el pecado— debe aprender a entenderse a sí misma por la fe: «Así también vosotros [por la fe] consideraos[9] a vosotros mismos como muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús» (Ro. 6:11). Todo el razonamiento de Romanos 6:1-10 se concentra en estas últimas palabras. En lo que al presente se refiere, el haber muerto una vez con Cristo puede ser entendido y apropiado como un estar muerto[10] al pecado —esto es, como no estar más sujeto a su poder—, así como el «fuimos incorporados a la semejanza... de su resurrección» (v. 5) puede ser entendido y debe ser experimentado como un estar vivo para Dios y como estar bajo su dominio. Lo que aconteció «una vez para siempre» en Cristo debe así actua-

8 En la oración τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν (murió al pecado), dativo τῇ ἁμαρτίᾳ debe interpretarse como un *dativus incommodi* (dativo de perjuicio): «en detrimento de».

9 El verbo λογίομαι (contarse en el número de) en forma típica se usa para denotar el dictamen al que llega la fe en base al acontecimiento redentor de Cristo (*cf.* Ro. 8:18; 14:14; Fil. 3:13; véase también Heidland, *TDNT*, IV, p. 290).

10 El griego dice εἶναι νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ ζῶντας δὲ τῷ θεῷ (como muertos al pecado, pero vivos para Dios, v. 11).

lizarse en una nueva manera de vivir. «Como[11] vivos de entre los muertos» los creyentes no deben colocarse más a disposición del pecado, sino de Dios. Deben librar su batalla en la seguridad de que su enemigo ya ha sido vencido. Pues no viven más bajo el régimen de la ley, sino de la gracia (Ro. 6:12ss.).

Conclusiones

Sobre la base de este *locus classicus* (pasaje clásico) acerca de morir y resucitar con Cristo, podemos establecer que la muerte y resurrección de la iglesia: 1) están comprendidas en la realidad histórico-redentora de la muerte y resurrección de Cristo; 2) son otorgadas a los creyentes en el bautismo como la incorporación sacramental dentro Cristo; 3) forman el contenido de la forma en que la iglesia se valora a sí misma por medio de la fe; 4) deben producir una vida en obediencia a Dios.

Otros pronunciamientos sobre morir en Cristo

De muchas otras afirmaciones surge también cuán característico de la doctrina paulina de la salvación es este concepto de la significación de la muerte de Cristo. Esta misma realidad no sólo se expresa diciendo que la iglesia fue crucificada y que murió al pecado, sino que también murió «al mundo», «a la ley», «a los rudimentos del mundo».

Romanos 7:4ss.

Así, por ejemplo, en Romanos 7:4ss. se dice lo siguiente de la iglesia: «Así también vosotros, hermanos míos, habéis sido muertos a la ley por medio del cuerpo de Cristo, para que seáis propiedad de otro... Pero ahora hemos sido liberados de la ley,[12] por haber muerto para aquella en la cual estábamos encarcelados». Aquí también se trata de haber muerto una vez con Cristo, como surge

---

11 La frase dice ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας (como vivos de entre los muertos, v. 13). Algunos creen que ὡσεί elabora una comparación («como si fuera ese el caso», así p. ej. BDF § 425, 3; BAGD p. 899; Zahn, *Gal.*, pp. 313ss.). Otros creen que indica una motivación («dado que estáis», así p. ej. los comentarios de Kühl, Greijdanus, Dodd; también Bultmann, *TDNT*, III, p. 19; *TDNT*, IV, p. 894). Por cierto, Pablo no hace aquí una comparación ni habla figuradamente. Con todo, ἐκ νεκρῶν (de entre los muertos) no está simplemente en aposición de ἑαυτούς (a vosotros mismos). El ὡσεί se refiere otra vez al veredicto de la fe. Es la fe la que puede ver esto, y uno debe actuar en base a este entender de la fe.

12 Otra vez aparece el verbo καταργέω, aquí con el sentido pasivo de «ser liberado o cortado de» (*cf.* 7:2, y la nota 6).

muy claramente de la explicación «por medio del cuerpo de Cristo» (διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, v. 4). La ley es aquí el poder amenazador, que encadena. Pues la ley con sus sanciones es lo que confiere poder al pecado. Y así como «estar bajo la ley» y «estar bajo el pecado» son sinónimos[13] del estado de muerte y esclavitud de la vida sin Cristo, así también la muerte de Cristo significa que la iglesia ha muerto a la ley, habiendo escapado a su poder mortal.

Gálatas 2:19ss.

Por tanto, en otro pasaje Pablo puede decir que él por la ley ha muerto a la ley, a fin de vivir para Dios, pues «estoy crucificado con Cristo» (Χριστῷ συνεσταύρωμαι, Gá. 2:20). Aquí también se contrapone, «para la ley» (νόμῳ) y «para Dios» (θεῷ) a fin de señalar a quién se pertenece y se está sujeto. La ley es aquel poder hostil al hombre pecador, que lo somete y le cierra el camino a la vida. A esta ley Pablo ha muerto ahora «por medio de la ley» (διὰ νόμου, v. 19). Las palabras «por medio de la ley» se refieren a las sanciones de la misma, en especial a la sanción de la muerte en la cruz, que alcanzaron a Cristo cuando se entregó a sí mismo por los suyos (v. 20). Pero al morir por medio de la ley también escapamos de la ley. Al morir se produjo el escape de Cristo y de los que están comprendidos en él.

Colosenses 2:20

También debemos mencionar en este contexto la aseveración de Colosenses 2:20, donde se le enrostra a la iglesia, «dado que habéis muerto con Cristo en cuanto a los rudimentos del mundo»,[14] que siga sometiéndose a toda clase de ordenanzas como si viviera en el mundo. Los «rudimentos del mundo» (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) son otra vez los principios legalistas que en Gálatas 4:9 se los denomina «débiles y pobres» porque no pueden salvar al hombre (*cf.* Ro. 8:3), pero que no por eso son menos despóticos y esclavizantes (Gá. 4:3). Los creyentes han muerto ahora con Cristo a todas estas cosas, pues él ha preparado otro camino por el cual podemos ser salvos.

---

13 Véase la sección 23.

14 Véase la sección 23.

Gálatas 6:14

Algo diferente —pero esencialmente con el mismo significado— es la formulación de Gálatas 6:14, donde Pablo afirma gloriarse únicamente en la cruz de Cristo, «por medio de quien el mundo ha sido crucificado para mí, y yo para el mundo» (δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ). La expresión «mundo» representa aquí todo aquello en lo que el hombre desearía «jactarse»,[15] todo aquello en lo que podría confiar religiosamente como, por ejemplo, la ley y la circuncisión (*cf.* v. 13). Se lo califica como «mundo» —así como «los primeros rudimentos del mundo»— porque pertenece al contexto de vida del eón presente, de la vida antes de Cristo y sin él. Para Pablo, todo esto ha sido ahora crucificado una vez y para siempre (aquí se usa el tiempo perfecto ἐσταύρωται) por medio de la cruz de Cristo.[16] Cuando Cristo fue crucificado se demostró que todo esto es inadecuado como vano fundamento para jactarse. Es más bien un poder que amenaza al ser humano. Por otra parte, Pablo puede decir también que él ha sido crucificado «para el mundo». Cuando Cristo fue crucificado, también los suyos fueron arrancados del mundo, de ese poder que los dominaba y fascinaba. El «por medio de quien» toma el lugar de «con quien» o «en quien» (= Cristo). La representación es esencialmente la misma, la idea corporativa sobresale algo menos; en el medio está la cruz que una vez arrebató a la iglesia del mundo y por la cual éste carece ahora de todo valor para ella; en realidad, se tornó totalmente rechazable (*cf.* Fil. 3:8). Todas estas expresiones —crucificado o muerto al pecado, la ley, el mundo— señalan básicamente la misma realidad. Estos son los poderes del viejo eón, del viejo y comprehensivo contexto de vida, del cual la iglesia ha sido liberada en la muerte de Cristo.

Colosenses 3:3

Algunas veces Pablo habla de ello en sentido absoluto, cuando, por ejemplo, en Colosenses 3:3 dice a la congregación: «Porque habéis muerto...» (ἀπεθάνετε γὰρ). Según todo el contexto de Colosenses 3:1-4 se da a entender aquí también el morir *con Cristo*, en virtud de lo cual ahora la iglesia ya no debe poner la mira en las cosas de la tierra, sino en las del cielo. Las «cosas que están sobre la tierra» (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, v. 2) no consisten en lo tempo-

---

15 Véase la sección 22.

16 Véase Oepke, *Gal.*, 1937, p. 122: «No se debe reducir el significado de ἐσταύρωται (ha sido crucificado) a experiencias psicológicas que Pablo habría tenido impresionado por la cruz. Lo que dice lo dice ante todo con un sentido totalmente objetivo. Pero confiesa estar gozoso con el cambio que obró Dios».

ral y terrenal en general, sino en aquello que encadena y encarcela al hombre en ellos (*cf.* v. 5). Cuando Pablo dice «porque habéis muerto» no apela a la conversión o a la experiencia ética o mística de los cristianos, sino a que pertenecían a Cristo cuando él murió. En ese momento los creyentes escaparon de los lazos y el poder de «las cosas que están sobre la tierra».

Hemos resucitado en Cristo

El reverso de todo eso es que así como la iglesia murió una vez con Cristo, también resucitó con él. Los tiempos aoristos apuntan aquí al momento histórico-redentor, al momento en que Cristo resucitó. El pensamiento es que así como en la muerte de Cristo en la cruz la iglesia murió a los poderes del pecado, el mundo y la ley, en la resurrección de Cristo fue liberada para ser de otro, a fin de que viva para Cristo mismo, bajo su régimen (Ro. 7:4; 2 Co. 5:15), o para Dios (Gá. 2:19). Estos pasajes que hablan de resucitar con Cristo, evidencian hasta qué medida la vida nueva de la iglesia no sólo se basa en la resurrección de Cristo —como algo que aconteció para ellos y sin su participación—, sino que también empezó y les fue dada *en la resurrección de Cristo.*

Efesios 2:4ss.

Esto es obvio en Efesios 2:4ss., por ejemplo, donde se afirma que «Dios... a causa del gran amor con que nos amó, a pesar de estar nosotros muertos en pecados, nos dio vida con Cristo (por gracia sois salvos) y con él nos resucitó y con él nos hizo sentar en los lugares celestiales en Cristo Jesús...». De estas últimas palabras surge otra vez innegablemente que Pablo piensa en términos cristológicos e histórico-redentores, y no en términos antropológicos o del *ordo salutis* (orden de la salvación). Cuando Cristo resucitó de los muertos, todos los suyos estaban en un estado de muerte junto con él. Con este «estar muertos» no debe entenderse sólo una condición moral, sino toda la situación de muerte del hombre que no posee a Cristo, lo que incluye estar bajo la ira de Dios y sujeto a la maldición de la ley. Y el cambio que sobrevino puede denominarse un «con él nos resucitó», porque —como se afirma en el contexto correspondiente de Colosenses 2:13-15— en este gran acontecimiento redentor[17] con Cristo, Dios nos perdonó nuestros pecados, clavó la ley en la cruz, y en él triunfó sobre aquellos poderes.

---

17 En el griego, los participios de los vv. 14 y 15 señalan la manera en que tuvo lugar esta vivificación que nos sacó de la situación de muerte y la manera como Dios la realizó una vez en Cristo; *cf.* Oepke, *TDNT,* I, pp. 541s.

Colosenses 3:1ss.

Finalmente, por lo que concierne a resucitar con Cristo debe mencionarse aquí también Colosenses 3:1ss. Este pasaje puede llamarse —al igual que Romanos 6— el *locus classicus* (pasaje clásico) para el significado «objetivo» e histórico-redentor del morir y resucitar con Cristo. La vida nueva de los creyentes es aquella que se levantó con Cristo del sepulcro, que ascendió con él a los cielos, está ahora escondida allí («vuestra vida está escondida con Cristo en Dios»), y aparecerá nuevamente con la parusía («cuando Cristo —nuestra vida— sea manifestado, entonces también vosotros seréis manifestados con él en gloria»). Lo que aconteció y acontecerá con Cristo, desde su muerte hasta su segunda venida en gloria, aconteció y acontecerá también con la iglesia, en virtud de su unidad corporativa con él.

Colosenses 2:11ss.

Asimismo, el significado sacramental y existencial del haber muerto y resucitado con Cristo —similar al que encontramos en Romanos 6— se repite una y otra vez. Por ejemplo, Colosenses 2:11ss. presenta un razonamiento estrechamente relacionado con Romanos 6. En Colosenses el ser sepultado con Cristo por medio del bautismo viene a ser el fundamento para que la iglesia se considere a sí misma de una manera diferente. En otras palabras, la iglesia ya no necesita circuncidarse nuevamente, sino que ya está circuncidada en Cristo «en la acción de desvestirse del cuerpo de la carne». Se da a entender otra vez que al ser incorporada por el bautismo en la muerte y sepultura de Cristo, la iglesia se liberó del modo de existencia del pecado.

Las palabras Cristo «en la acción de desvestirse del cuerpo de la carne» (ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός) reflejan claramente lo expresado en Romanos 6 con la frase «fuimos incorporados a la semejanza de su muerte» (v. 5). Cristo mismo fue sepultado en la carne, y a través de ese hecho la iglesia puede conocer por medio del bautismo que se la ha despojado de su «cuerpo en la carne». Dicho cuerpo ha sido sepultado porque el bautismo la incorpora en Cristo y en su sepultura. Por lo tanto, la circuncisión no física («no hecha a mano», Col. 2:11) puede llamarse «la circuncisión de Cristo» (v. 11), no meramente como una descripción general, sino por lo que implica su muerte y resurrección con respecto al viejo modo de existencia de la iglesia.

Desvestirse y vestirse en el bautismo

Entramos al mismo ámbito de pensamiento, cuando llegamos a aquellas declaraciones que hallan el modo de vida de la iglesia en el hecho de que se ha desvestido del viejo hombre y vestido de nuevo, creado según Dios (Ef. 4:24; Col. 3:9-10). Por un lado, las formas activas de los verbos muestran que aquí se da a entender algo distinto de lo expresado en Romanos 6, donde se dice que el viejo hombre «fue crucificado» (συνεσταυρώθη, voz pasiva, v. 6) juntamente con Cristo. Por otro lado, aquí tampoco debemos pensar en primer término en la conversión personal o en la regeneración. El apóstol habla aquí del bautismo, mediante el cual los cristianos nos hemos desvestido del viejo hombre y vestido del nuevo. El apóstol apela al bautismo para darle mayor fuerza a sus imperativos morales. Pues es en el bautismo que el creyente se ha vestido de Cristo (Gá. 3:27) y participa así en la abolición del viejo modo de existencia y en la nueva creación de Dios revelada en Cristo.

El aspecto histórico-redentor y el sacramental se encuentran aquí también muy entrelazados. Esto no significa que se sacramentalice la salvación, en el sentido que en el «misterio del bautismo» ocurra una repetición o contemporización del hecho único de la redención.[18] Según Pablo, lo que aconteció una vez en Cristo también aconteció con la iglesia. El «en Cristo» tiene validez ya en su preexistencia (Ef. 1:4) y se extiende hasta su parusía (Col. 3:4). Pero en lo que toca a la iglesia, el «una vez para siempre» del hecho redentivo se hace «aquí y ahora» por el bautismo. Lo que aconteció en Cristo para y con la iglesia, se aplica a la iglesia como una realidad presente por medio del bautismo, en términos de lo cual ella puede ahora considerarse a sí misma en la fe.

Por esta razón, en Colosenses 2:12 Pablo puede decir también que la iglesia resucitó con Cristo «mediante la fe en el poder de Dios» (διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ). Tampoco aquí lo histórico-redentor se deja de lado o es trasladado a un acontecimiento de fe. Estas palabras expresan más bien que lo histórico-redentor es comunicado a la iglesia en el sacramento del bautismo «por medio de la fe». El bautismo y la fe aquí (¡y en Ro. 6!) van juntos, pues el bautismo tiene lugar cuando se cree. Forman juntos el camino o el medio por el cual lo histórico-redentor se hace realidad existencial para el que cree. La nueva creación en Cristo es comunicada en el bautismo por medio de la fe, el nuevo eón se torna regeneración personal y vida nueva (Tit. 3:5). Los aspectos sacramental y existencial de la vida nueva poseen su propio lugar y sig-

18 Véase más adelante, la sección 65.

nificado independiente. Pero siguen siendo determinados y calificados por lo histórico-redentor, y sólo así pueden ser entendidos e incluidos en el contexto general de la doctrina paulina de la salvación.

El evangelio

Finalmente, desde este mismo punto de vista debe entenderse lo que Pablo quiere decir al expresar que la vida nueva se origina por medio del evangelio. Así, en 2 Timoteo 1:10 dice que Cristo quitó la muerte y sacó a luz la vida y la inmortalidad «por medio del evangelio» (διὰ τοῦ εὐαγγελίου, *cf.* Tit. 1:2). Y en otros pasajes se habla del evangelio como de «la palabra de vida» (λόγος ζωῆς, Fil. 2:16), el olor de vida para vida (ὀσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν, 2 Co. 2:16). La vida nueva se comunica a través del evangelio. La palabra del poder recreador de Dios es la luz del evangelio que resplandece en los corazones de los que son salvos (2 Co. 4:4-6). El carácter de la vida nueva de la congregación es señalado así nuevamente como la comunicación de lo que aconteció una vez en Cristo. Pues el evangelio habla de Cristo y es, por tanto, la palabra de vida, porque nos enseña a entender lo que aconteció en Cristo como un acontecimiento que tuvo lugar en él, en favor de los suyos y con los suyos.

Basándonos en todo lo anterior, podemos concluir que la nueva vida de los creyentes no es algo que podamos conocer o a lo cual podamos aproximarnos desde la intimidad de la vida espiritual, sino única y exclusivamente desde lo acontecido en la muerte y resurrección de Cristo. Cristo es la vida de los creyentes. Y por cuanto están comprendidos en él, participan también de la vida que se manifestó por medio de él. En consecuencia, el bautismo —como incorporación en Cristo— es para los creyentes la línea demarcadora concreta entre lo viejo y lo nuevo. La fe en el evangelio significa también una nueva forma de mirarse a sí mismos. La fe hace que ellos se vean muertos al pecado y vivos para Dios.

En consecuencia, esta nueva vida no es algo concedido a los creyentes una vez y para siempre, y por lo cual ahora son determinados automáticamente desde adentro. Porque Cristo es la vida de la iglesia, ella ha ascendido asimismo con él a los cielos (Ef. 2:6; Fil. 3:20), está también escondida con Cristo en Dios (Col. 3:3), y aguarda su manifestación para cuando Cristo vuelva en gloria (Col. 3:4). Por lo que hace a la vida terrenal de la iglesia, ella está determinada, gobernada y alimentada desde el cielo. Su madre es la Jerusalén de arriba, así como la Jerusalén terrenal, el punto de concentración de la vida bajo la ley, gobernaba a sus hijos en esclavitud (Gá. 4:26). Por esta razón, ser una nueva creación sig-

nifica, por un lado, vivir en libertad, no ser más esclavo del pecado, ser libre ante Dios. Por otro lado, consiste en un anhelo ardiente que aguarda la revelación de Cristo, que es también la revelación de los hijos de Dios (Ro. 8:19; Col. 3:4). Cuando Pablo describe la nueva vida en Filipenses 3:10ss., habla de conocer «el poder de su resurrección» (la de Cristo), la «participación en sus padecimientos», y de «ser conformados a él su muerte». Por otro lado, también habla de no haber llegado todavía a la perfección y de que prosigue hacia la meta, «si de alguna manera alcanzase la resurrección de entre los muertos» (εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν). La nueva vida de los creyentes, precisamente porque consiste en la participación de la vida de Cristo, por un lado tiene el carácter de haber ingresado en el mundo de la nueva creación; y por otro lado, porque está escondida y aguarda su manifestación, tiene el carácter de una vida en la carne por fe (Gá. 2:20), o —como Pablo lo expresa de una manera no menos característica de la estructura fundamental de su doctrina de la salvación— o el carácter de la vida en o por el Espíritu. Nuestra tarea ahora es investigar el significado de esto último.

38. La vida por el Espíritu

Pablo relaciona muy estrechamente la vida nueva con la muerte y resurrección de Cristo. Pero para él no es menos esencial la relación entre la vida nueva y el Espíritu. Esto se manifiesta muy claramente en la transición que se da entre ambas ideas en Romanos 6-8. Lo que Romanos 6 denomina no estar más sujetos al pecado debido a la resurrección de Cristo, Romanos 7:6 lo llama servir en el nuevo régimen creado por el Espíritu. De la misma forma, el estar muertos al pecado y vivos para Dios de Romanos 6 es sinónimo de lo que Romanos 8:9 dice acerca de que los creyentes no viven más según la carne, sino según el Espíritu.

Ya hemos señalado anteriormente[19] que en la doctrina paulina de la salvación el tema pneumático y el tema histórico-redentor no están en competencia el uno con el otro; y mucho menos en conflicto. Es precisamente el Espíritu el don y el gran iniciador del nuevo eón que surgió con Cristo y, en consecuencia, la contraposición tan básica de la predicación de Pablo entre el Espíritu y la carne tampoco debe ser interpretada metafísica o antropológicamente, sino en términos histórico-redentores. Se trata de dos principios dominantes. El Espíritu es el principio que se impone en el

19 Véase la sección 14.

nuevo eón, y la carne en el viejo eón. El punto de transición entre un eón y otro es la venida de Cristo. La enseñanza que Pablo da acerca del Espíritu no sigue, por tanto, las huellas de la «pneumatología» helénica, como si uno debiera buscar en el pensamiento griego —más que en el Antiguo Testamento— a fin de encontrar el punto de contacto para la idea de que el Espíritu renueva toda la existencia de la iglesia y no es solamente el autor de señales, milagros y poderes extraordinarios.[20] Pues en general, el Antiguo Testamento habla del Espíritu como el poder creativo y renovador de Dios, el don del nuevo pacto, la posesión del Mesías venidero y el principio de vida de la congregación del futuro. En armonía con todo esto, Pablo vincula el Espíritu con la venida y la persona de Cristo. El apóstol no describe el don de la nueva vida que apareció con Cristo sólo en categorías de la historia de la redención (muerte y resurrección con Cristo), sino también en las del *Pneuma* (Espíritu).

Contrastes básicos

Tanto el carácter histórico-redentor del nuevo modo de existencia de la iglesia, como el carácter pneumatológico de ese modo de vida, son ilustrados por la manera en que Pablo una y otra vez explica el aspecto pneumatológico mediante el contraste entre el Espíritu y la ley tan característico de su predicación; contraste que en otros lugares se formula como la contraposición entre la promesa y la ley, o entre el antiguo pacto y el nuevo pacto.

Romanos

En nuestro estudio sobre la insuficiencia de la ley como medio de salvación,[21] ya hemos considerado extensamente el aspecto negativo de este contraste, a la luz del razonamiento seguido en la Epístola a los Romanos. Allí vimos que el ser humano depende totalmente de la gracia de Dios revelada en Cristo, no sólo en cuanto a su justificación (Ro. 3-5), sino también en cuanto a su liberación de la esclavitud del poder del pecado (Ro. 6-8). La ley no

---

20 Así opina Schweizer, p. ej., *TDNT*, VI, pp. 415, 416. Según esta interpretación, el Espíritu no habría sido considerado en el Antiguo Testamento ni en el judaísmo como «indispensable para la salvación, sino como una fuerza que realiza hechos adicionales», p. 415. Y en la p. 416 habla de la concepción veterotestamentaria como de «un fenómeno adicional», en oposición al helenismo que considera que el Espíritu es indispensable para todos si se quiere recibir la verdadera vida.

21 Véase las secciones 22 y 23.

le aprovecha ni para lo uno ni para lo otro. En cuanto a la esclavitud bajo el poder del pecado, encontramos en Romanos 6:14 esta aseveración: «el pecado no os dominará, porque no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia» (ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν). En Romanos 7:1-6, Pablo reformula este contraste en términos de servir «en la novedad creada por el Espíritu, y no en la antigüedad creada por la letra» (ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος). Con esto el gran contraste histórico-redentor es llevado a su último denominador pneumático. La «letra» (= la ley) y el Espíritu se contraponen en el sentido de que el Espíritu interviene allí donde la ley ha fracasado, para luchar y vencer el poder del pecado y de la carne. Como ya hemos visto (sección 23), Romanos 7 describe con vívidos colores la impotencia de la ley para vencer el poder de la carne. De esta forma, el carácter indispensable del Espíritu se demuestra *per negationem* (por medio de un argumento negativo) así como Romanos 1:18-3:20 se demuestra *per negationem* lo indispensable que es la justicia por la fe. En Romanos 3:21 el «pero ahora» (νυνὶ δέ) de la revelación de la justicia de Dios por la fe es la palabra salvadora en la situación de muerte que vive el ser humano bajo la culpa del pecado y el poder condenatorio de la ley. De la misma forma, el «de manera que ahora» (ἄρα νῦν) de Romanos 8:1ss. es la palabra liberadora para el hombre que se encuentra bajo el poder del pecado y del régimen de la ley, el cual no puede triunfar sobre la carne. La antítesis entre la ley y el Espíritu no se encuentra pues en el hecho de que el Espíritu esté en contra del contenido y exigencia de la ley. Más bien Cristo y el Espíritu fueron enviados a fin de que la justa exigencia de la ley sea cumplida, completada, consumada, no sólo en Cristo, sino también en nosotros (Ro. 8:4). En consecuencia, la ley y el Espíritu se enfrentan como dos regímenes. Uno es el régimen de maldición y de muerte, el otro de bendición y de vida. Porque la ley con su exigencia es impotente debido a la carne y ejerce un régimen de muerte, mientras el Espíritu triunfa sobre la carne y es así el Espíritu de vida y libertad.

Gálatas

En Gálatas 3 y 4 encontramos idéntico razonamiento. A los gálatas que han sido fascinados nuevamente por la ley, Pablo les pregunta —en Gálatas 3:1ss.— de qué manera recibieron el Espíritu. ¿Lo recibieron quizá por las obras de la ley o —como no podían negarlo— por oír el evangelio con fe? Y en lo que sigue en este mismo capítulo, pone al Espíritu en contraposición a la ley por medio de llamar a la promesa dada a Abraham —según la cual

serían benditas todas las naciones en él— «la promesa del Espíritu» (τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος, Gá. 3:14). Además contrapone esta promesa a la ley, que fue promulgada 430 años después. Aquí también el tema es que la ley —si bien es buena y no es antagónica a las promesas de Dios (Gá. 3:21)— no puede traer salvación debido a que no tiene el poder (*cf.* Ro. 8:2.) para lograr aquello que Dios prometió a Abraham: vivificar (Gá. 3:21), dar hijos a Abraham, bendecir a todas las naciones en él. La capacidad de la ley para salvar depende del cumplimiento de los hombres. Se trata de «un pacto entre dos partes», mientras la promesa dada por Dios es su sola responsabilidad (vv. 19, 20).[22] La promesa es la palabra creadora de vida de Dios mismo que asigna descendencia a Abraham. Por lo tanto, —mientras que la ley sólo esclaviza— la adopción, la libertad y el Espíritu se encuentran allí donde se vive en la fe, y no según las obras de la ley (3:21-4:7). Aquí se contraponen nuevamente la impotencia de la ley y la omnipotencia de la Palabra creadora de Dios, la promesa cuyo poder no depende de los que la reciben, sino del que la da, mediante la fe y no mediante las obras.

La alegoría de Sara y Agar

Este razonamiento es acentuado y confirmado por la «alegoría» de Agar y Sara (Gá. 4:21-31). Por medio de un midrash (מִדְרָשׁ = interpretación), Pablo demuestra nuevamente —a partir de la historia de Abraham— el contraste entre lo que la ley y el Espíritu pueden hacer. Ya en el caso de Abraham mismo se revela este doble «principio» de la ley y del Espíritu, principio que luego se mantiene a través de toda la historia. Pues se dice que Agar y Sara representan dos pactos: el primero, el de la ley y su consecuente esclavitud; el segundo, del Espíritu y la consecuente libertad que él otorga (*cf.* 2 Co. 3:6). El alumbramiento de Agar representa el principio de la ley porque descansó en la carne, en la intervención de Abraham, en el poder humano. Pero de este modo Abraham no pudo procrear el hijo prometido, sino únicamente el hijo concebido por la esclava Agar. De esta manera, Agar representa el pacto de la ley, el de Sinaí, que depende del poder del hombre y no genera hombres libres, sino esclavos. Isaac, en cambio, nació «por medio de la promesa» (δι' ἐπαγγελίας, 4:23) y era así hijo de la promesa (*cf.* v. 28), nacido por el poder vivificante de Dios mismo. Por esta razón se

---

22 En cuanto a esta exégesis, véase más extensamente mi *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* (New International Commentary on the NT), 1953, p. 138ss.

puede decir de él que fue «nacido según el Espíritu» (γεννηθεὶς κατὰ πνεῦμα, v. 29), porque el Espíritu es el que da la vida nueva y libre. De este modo, la promesa (el Espíritu) y la ley son principios contrarios. Lo que la ley es incapaz de hacer («vivificar», 3:21) —debido a que depende del poder de la carne— la promesa puede hacerlo porque lo realiza por el poder vivificante de Dios. Éste es el nuevo pacto, y en él reside el secreto de la nueva vida de los creyentes, porque ellos, como Isaac, son «hijos de la promesa»[23] engendrados por el Espíritu de Dios (4:28).

Es sobre la base de este nuevo principio de vida, este participar y vivir bajo el poder y régimen del Espíritu, que ahora Pablo puede instar a los gálatas a andar en el Espíritu. Esto significa, por un lado, permanecer en la libertad de la ley otorgada en Cristo (Gá. 5:1-12) y, por otro, no continuar viviendo en pecado. Pues cuando son guiados por el Espíritu, no están (más) bajo la ley (5:18; *cf.* 6:14). Al ser guiados por el Espíritu ya no son más impotentes contra el pecado como lo eran bajo la ley, y la ley tampoco se vuelve contra ellos como un poder acusador y mortal (5:23, *cf.* 1 Ti. 1:8, 9).

La letra y el Espíritu

Finalmente, otro contraste característico es la contraposición entre la letra y el Espíritu. La encontramos ya en Romanos 2:27-29, donde se habla de dos clases de circuncisión. Una es la circuncisión física, que tiene lugar en la carne visible, y la otra es la circuncisión que tiene lugar en lo secreto del corazón. La primera es determinada por la letra. En otras palabras, descansa en aquello a lo cual el precepto escrito puede impulsar y conducir al hombre en su situación corporal. La segunda es determinada por el Espíritu, esto es, por la obra del Espíritu en el corazón del hombre. La importancia central que tiene el pensamiento expresado con esta terminología puede verse también en Romanos 7:6, donde todo el contraste entre la vida vieja y la nueva se expresa con palabras que hablan de servir a Dios «en la novedad creada por el Espíritu y no en la antigüedad creada por la letra» (ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος).

Aquí no se menosprecia el contenido de la ley, como si ésta fuera una concepción de la voluntad de Dios excesivamente precisa y

---

23 La expresión ἐπαγγελίας τέκνα (= hijos de la promesa) contiene un genitivo de origen. En consecuencia, la expresión no significa —como se interpreta a menudo— «hijos que recibieron la promesa», sino «hijos que fueron engendrados por (el poder de) la promesa» de Dios, como por ejemplo, Isaac. Ellos son los nacidos según el Espíritu (*cf.* Gá. 4:29). Promesa y Espíritu son aquí sinónimos.

servil (llevando en ese sentido al «culto de la letra»), en contra de lo cual se levantaría entonces el Espíritu como aquel que no se sujeta a la letra, etc. Pablo no tiene nada que ver con tal antítesis moderna, la cual sólo puede desviar nuestra atención de lo que aquí está en juego.

Se trata más bien de dos regímenes: «el viejo» y «el nuevo», el primero de los cuales sólo obra exteriormente, se aproxima al hombre con aquello que se expresa con letras y, en consecuencia, su esfera de acción está limitada al mandamiento, al precepto de «harás» y «no harás». En contraste a este régimen antiguo de la letra se encuentra el gobierno del Espíritu. La letra que es impotente y, por consiguiente, lleva a la esclavitud. El Espíritu tiene poder sobre el corazón del hombre y lo pone en libertad para servir verdaderamente a Dios.

2 Corintios 3

En 2 Corintios 3, Pablo se expresa en los mismos términos, pero con mucha mayor amplitud de detalles. Este pasaje confirma que es correcta la forma en que entendemos el contraste entre la letra y el Espíritu, y que debemos tomar aquello del antiguo y del nuevo régimen sobre todo como una antítesis histórico-redentora. Por cierto, 2 Corintios 3 no es un capítulo de fácil interpretación,[24] pero es muy profundo.

Había algunos que criticaban la osadía y autoridad con las que Pablo actuaba, atribuyéndole así motivos menos correctos (2 Co. 2:16; *cf.* 4:2). Ante esto, Pablo sostiene que él predica la palabra de Dios con toda sinceridad y sin reserva alguna, porque, después de todo, lo avala el resultado de su labor. Apela para ello a la iglesia misma, a la que describe como una carta (de recomendación), escrita no con tinta, sino con el Espíritu, no en tablas de piedra sino en las tablas de carne de los corazones (2 Co. 3:1-3). Así como en Romanos 2:29 y 7:6, también aquí se enfatiza el contraste entre el carácter «externo» de la ley («tinta», «tablas de piedra», «lo visible», Ro. 2:29) y la obra interior del Espíritu.

Con todo, no es correcto decir que Pablo identifique a la dispensación de la ley con una «autoridad venida desde afuera» y que la

24 Además de los comentarios, véase también la extensa discusión de Ingo Hermann, *Kyrios und Pneuma*, 1961, p. 26ss.; también el penetrante artículo de W.C. van Unnik, «With Unveiled Face», en [CHARIS KAI SOFIA] (Festschrift für K.H. Rengstorff), 1964, p. 152-169. Sobre la interpretación de 2 Co. 3:13, véase principalmente P.J. Du Plessis, [TELEIOS], *The Idea of Perfection in the NT*, 1959, pp. 138-141.

considere como una «heteronomía» superada por el Espíritu.[25] Es la limitada esfera de acción que tiene la ley lo que la hace insuficiente por su operación externa y, por consiguiente, debe dar paso a la obra del Espíritu. Como la ley es una cosa escrita que consiste en letras grabadas en piedra, no puede tocar el corazón. En contraste con ella se yergue el Espíritu como «el Espíritu del Dios vivo» quien tiene el poder para dar lo que demanda porque es capaz de escribir en el corazón. Pablo concuerda claramente con la profecía veterotestamentaria acerca del don del Espíritu que vendría con el nuevo pacto (Ez. 11:19; 36:26; Jer. 31:33). En estrecha relación con dicha profecía, se denomina a sí mismo y a sus colaboradores: «ministros de un nuevo pacto, no de la letra, sino del Espíritu; porque la letra mata, más el Espíritu da vida» (v. 6).

En este contraste entre la letra y el Espíritu, entre el viejo y el nuevo pacto, se demuestra ahora más ampliamente la gloria de la nueva vida según el Espíritu, en la continuación de lo que dice 2 Corintios 3. El viejo pacto fue para el pecaminoso Israel un «ministerio de muerte grabado con letras en piedras» (v. 7) y destinado a perecer.[26] No obstante, tuvo lugar bajo la manifestación de la gloria divina, al punto que los hijos de Israel no pudieron soportar la gloria reflejada en el rostro de Moisés (*cf.* Éx. 34:30). ¡Cuánto más gloria manifestará, entonces, el nuevo pacto, el ministerio del Espíritu y de la justicia, destinado a permanecer!

Lo mismo que en Gálatas 4:21-31, aquí Pablo aclara lo que quiere decir por medio de una alegoría (*cf.* Gá. 4:24) o, si se prefiere, por medio de un midrash (= explicación) del hecho mencionado en el versículo 7 acerca de que los hijos de Israel no pudieron tolerar la gloria que se reflejaba en el rostro de Moisés. Esto obligó a que Moisés cubriera su rostro con un velo. En relación con esto Pablo demuestra ahora la diferencia que existe entre el viejo y el nuevo pacto. Pablo explica la diferencia entre la apariencia de Moisés y la de Pablo. El apóstol puede actuar abiertamente, con toda franqueza y sin ocultar nada. Como ministro del nuevo pacto no necesita encubrir la gloria de Dios que ahora ha sido revelada.

---

25 *Cf.* también H.D. Wendland, *Cor.*, p. 117: «Este par de conceptos 'letra-Espíritu' a menudo es mal interpretado en términos de un contraste como el de 'el precepto y autoridad externos en contraposición con la libertad y sentimiento interiores'. Este contraste fue muy importante para la época de la Ilustración y para la filosofía contemporánea, pero no tiene ningún lugar en Pablo».

26 En cuanto al significado histórico-redentor del verbo καταργέω (= inhabilitar, anular) — usado repetidamente en 2 Co. 3 (vv. 7, 11, 13, 14) y en contraposición con μένω (= permanecer, v. 11; *cf.* 1 Co. 13:13), véase también Delling, *TDNT*, I, p. 454, y las notas 6 y 12 de este capítulo.

Pero Moisés se vio obligado a cubrir su rostro[27] y a ocultar la plena gloria del viejo pacto[28] por más que éste tuviera sólo un carácter transitorio. Moisés hizo esto (y no pudo hacer otra cosa) porque ese resplandor que reflejaba la gloria de Dios no era compatible con la posición de Israel bajo la ley, aunque esa gloria tuviera todavía sólo una significación provisional.

Pablo afirma que esta situación —que encubre y oculta la gloria de Dios— se prolonga en Israel hasta el día de hoy. Para ello apela al hecho de que «el entendimiento de ellos se encalleció» (v. 14),[29] lo que también señala a una acción que encubre y oscurece la verdad. Esto se manifiesta hasta el día de hoy cada vez que leen el Antiguo Testamento. El mismo velo que una vez les encubrió la gloria de Dios (el caso de Moisés) ha permanecido hasta hoy, sólo que ahora está sobre sus endurecidos corazones que buscan lograr la salvación por la ley y no por la fe. Cuando leen la ley de Moisés, el velo les impide participar de la gloria de Dios. Pero así como Moisés se quitaba el velo cuando se volvía hacia Dios, así también el velo —que significa la esclavitud y la falta de libertad— es quitado en Cristo. Y eso se debe a que el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor el temor servil da lugar a la libertad y a la audacia. Esta libertad no nos mantiene alejados de la

---

27 En cuanto a la relación semántica entre παρρησία (franqueza, atrevimiento, v. 12) y el cubrirse la cara o la cabeza, véase también Van Unnik: «De semitische achtergrond van [PARRESIA] in het N. T.», *Mededelingen Kon. Ned. Acad.*, 1962; así como también su artículo «The Christian's Freedom of Speech in the N.T.» (The Manson Memorial Lecture), 1962.

28 Aquí se habla de εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου (en la culminación de lo que sería anulado, v. 13). A menudo esto se ha interpretado como si se tratara de la disminución o desaparición de la gloria del rostro de Moisés (así también Delling, *TDNT*, VIII, p. 56, que habla del «'cese'... de la gloria del rostro de Moisés»; aparentemente así también Van Unnik, en su artículo «With Unveiled Face», p. 161). Pero esto no tiene sentido, pues Moisés cubrió su rostro, no para que los israelitas no observaran la disminución de su gloria, sino para que no vieran la gloria misma. Éste es el evidente significado, no sólo de Éx. 34 sino también de toda la exposición de Pablo. Además, en este contexto el verbo καταργέω (véase la nota 26) habla del carácter perecedero de la gloria del antiguo pacto en general, y no del «desvanecimiento» de la gloria del rostro de Moisés, que precisamente se hacía visible repetidamente. Finalmente, la expresión «la culminación de lo que sería anulado» (*cf.* también Du Plessis, *op. cit.*, p. 141) es ricamente tautológica. En consecuencia, uno debe entender τοῦ καταργουμένου (de lo que sería anulado, v. 13) en relación con la gloria veterotestamentaria en general, en armonía con todo el contexto. Además, siguiendo a Du Plessis (pp. 138-141), hay que tomar τὸ τέλος (la culminación) como la «cumbre», la «plenitud», la «culminación» en sentido similar a «gloria» (δόξα, vv. 7-11) y no interpretarlo como «fin», «cese». Así la intención es clara y concuerda plenamente con el significado de todo este pasaje: Moisés cubrió su rostro para que los israelitas ni siquiera observaran el pleno esplendor de la gloria pasajera del Antiguo Pacto (*cf.* Du Plessis: «*Telos* as the crown of glory», p. 138).

29 En el v. 14, ἀλλά no tiene un significado adversativo («pero», RV60), sino progresivo: agrega a lo que precede un nuevo punto de vista (*cf.* Van Unnik, *op. cit.*, p. 162, DuPlessis, *op. cit.*, p. 139).

gloria de Dios que se ha revelado en Cristo, sino que nos lleva a contemplarla y a ser transformados por ella. Esto es lo que Pablo quiere decir cuando afirma que no sólo él mismo (*cf.* 4:1ss.), sino también «nosotros todos» (ἡμεῖς πάντες, v. 18) podemos reflejar a cara descubierta —esto es, en la libertad otorgada por el Espíritu— el resplandor redentor de la gloria de Dios revelada en el evangelio,[30] a fin de ser transformados según la misma imagen desde la gloria (ahora ya revelada) hasta la gloria (que todavía esperamos), ya que esto tiene lugar por el Espíritu del Señor (vv. 17, 18).

La relación entre estar en Cristo y estar en el Espíritu

Esta última afirmación explica la libertad del Espíritu a partir del hecho de que el Espíritu es del Señor y que el Señor es el Espíritu. Con esta afirmación hemos vuelto ahora a nuestro punto de partida, y surge la importante pregunta de cómo la comunión de la iglesia con su Señor («estar en Cristo») se relaciona con la comunión con el Espíritu («estar en el Espíritu»). Dicho de otra manera, ¿cuál es la relación entre «haber muerto y resucitado con Cristo» (tema considerado en el párrafo anterior), por un lado, y el «vivir según el Espíritu» o «estar en el Espíritu», por el otro?

El enfoque corporativo

Nuevamente es evidente aquí que el aspecto corporativo es decisivo.[31] Como ya hemos visto, la iglesia participa de la muerte y resurrección de Cristo en virtud de su incorporación en él, y por la fe que puede saberse muerta al pecado y viva para Dios. Pero en virtud de esta misma unión con Cristo, la iglesia participa del Espíritu Santo. Porque el Espíritu es el Espíritu del Señor (Fil. 1:19; Gá. 4:6; 2 Co. 3:18). Ser de Cristo, pertenecerle, significa por lo tanto «tener» el Espíritu, y si alguno no tiene el Espíritu de Cristo «no es de él» (οὐκ ἔστιν αὐτοῦ), no le pertenece (Ro. 8:9). Por tanto, estar en el Espíritu no es en primer término una categoría perso-

30 Aquí no se trata de «ein 'pneumatisches'... im Geiste geschehendes Schauen... eine offende hüllenlose Erkenntnis des himmlischen Glanzes Christi» (= un contemplar 'pneumático' que tiene lugar en el Espíritu... un conocimiento abierto y desnudo del resplandor celestial de Cristo», Wendland, *Cor.*, p. 120). Lo que sigue a continuación en el capítulo 4, indica que se trata más bien de reflejar o contemplar el resplandor que viene del «evangelio de la gloria de Cristo» (2 Co. 4:4). La cuestión de si κατοπτριζόμενοι (v. 18) debe traducirse como «reflejando como en un espejo» la gloria de Dios (CB, *cf.* CI, NC, BLA, VP, BP, BJ, NVI, LT, NBE, NTT, Schlatter, Allo, Van Unnik y otros) o «contemplando como en un espejo» la gloria de Dios (LBLA, *cf.* RV60, VM, Lietzmann-Kümmel, Grosheide), no se puede responder con seguridad, si bien a nuestro entender la primera concepción merece la preferencia.

nal, sino eclesiológica: «mas vosotros... estáis... en el Espíritu, si es que el Espíritu de Dios vive en vosotros» (ὑμεῖς... ἐστὲ... ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, v. 9) como templo de Dios, como la nueva comunidad, como el cuerpo de Cristo. Por consiguiente, aquel que por el bautismo es incorporado en Cristo y es bautizado en unión a su cuerpo, también es bautizado en unión al Espíritu como aquel que llena el cuerpo de Cristo (1 Co. 12:13). El que se une al Señor es así un Espíritu con él (1 Co. 6:17), porque hay un cuerpo y un espíritu (Ef. 4:4). En otras palabras, pertenecer al único cuerpo de Cristo significa también participar del único y mismo Espíritu.

Aquí[32] este aspecto corporativo aclara el orden estructural del Señor, el cuerpo y el Espíritu, como también la manera en la que la iglesia participa del Espíritu. La idea no es que el Espíritu se manifiesta primeramente a los creyentes individuales, reuniéndolos en un todo y así constituye el cuerpo de Cristo. Pues si así fuera, la participación en Cristo sería un resultado de participar en el Espíritu, cuando lo cierto es que la iglesia ha sido dada precisamente con Cristo como segundo Adán. Esto indica que el orden es el inverso: los que en virtud de la unión corporativa están unidos con Cristo como el segundo Adán, han muerto y han sido sepultados con él, pueden saberse muertos al pecado y vivos para Dios, y pueden también saber que están «en el Espíritu». Por estar incorporados en este nuevo contexto de vida, ya no están en la carne, sino en el Espíritu (Ro. 8:9).

Estar en el Espíritu

Este último contraste puede ayudarnos a entender qué es lo que se quiere decir con esta expresión tan peculiar: «estar en el Espíritu». No se quiere dar a entender una estado de conciencia subjetivo, sino un modo de ser «objetivo». La idea es que los creyentes —que antes estaban «en la carne» y eran determinados en su existencia por la carne como poder pecaminoso— están ahora «en el Espíritu». Dicho de otro modo, han sido puestos bajo el régimen y el dominio liberador del Espíritu, y ya no sirven más a la carne, ni están tampoco sujetos a la inclinación de la misma (Ro. 8:5-12). O como afirma Romanos 8:2 así como antes vivían bajo «la ley [es decir, bajo el poder y la coacción] del pecado y de la muerte» (ὁ νόμος

---

31 Acerca de este asunto, véase también E. Percy, *Der Leib Christi*, 1942, pp. 9ss.; Schweizer, *TDNT*, VI, p. 418s. Véase también la sección 10.

32 En cuanto al cuerpo de Cristo, véase más adelante el capítulo IX. *Cf.* también H. Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit*, p. 42ss.

τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου), ahora han sido puestos en libertad por «la ley [el poder y dominio] del Espíritu de vida en Cristo Jesús» (ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Y así como vivir «en la carne» significa haber sido vendido bajo el poder del pecado, haber sido hecho prisionero de guerra y esclavizado (Ro. 7), así «vivir en el Espíritu» significa —según Romanos 8— que hemos sido puestos *bajo otro dominio, un dominio liberador*. Pablo no enfoca, pues, este contraste desde el punto de vista del sujeto como creyente individual. Se trata más bien de contraponer a dos «mundos» uno contra otro. Se trata de contraponer el modo de vida del viejo con el del nuevo eón, se trata de pertenecer a una de las dos esferas de poder e influencia (*cf.* Col. 1:13; Gá. 1:4).

Por lo demás, Pablo emplea muy pocas veces la expresión «estar en el Espíritu», y cuando lo hace la coloca como antítesis de «estar en la carne». En otros pasajes se expresa la misma idea con las expresiones «los que son según el Espíritu» (οἱ κατὰ πνεῦμα, Ro. 8:5) o «vivir según el Espíritu». Compárese:

> «...los que son según el Espíritu (οἱ κατὰ πνεῦμα), [están inclinados] a las cosas del Espíritu» (Ro. 8:5).
>
> «...vosotros no estáis en la carne, sino en el Espíritu» (ὑμεῖς... ἐστὲ... ἐν πνεύματι, Ro. 8:9).
>
> «...si vivimos por el Espíritu (ζῶμεν πνεύματι), conduzcámonos según [o: alineémonos con] el Espíritu» (Gá. 5:25).

La distinción entre «vivir» por el Espíritu y «conducirse» según el Espíritu (Gá. 5:25) indica claramente que lo primero señala una condición específica que constituye la presuposición de lo segundo, que apunta a la actividad de marchar o conducirse, a la manifestación de vida conmensurable con ello. En Romanos 8 también se distingue entre «ser según el Espíritu» y «estar inclinado a las cosas del Espíritu» (vv. 5ss.), y más adelante esta distinción que se expresa con «estar en el Espíritu» y «todos los que se guían[33] por el Espíritu de Dios» (ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται, v. 14). En tan diversas frases se expresa una y otra vez la misma idea, a saber, que los creyentes han sido incorporados en el nuevo contexto existencial de Cristo en el cual gobierna el Espíritu, y que su nueva manera de vivir debe corresponder al hecho de haber sido puestos bajo esta nueva soberanía redentora, una vida que con-

---

33 En la expresión πνεύματι ἄγονται, el verbo ha de tomarse como reflexivo: «se guían». Sustituye la voz activa de la oración anterior, εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, (mas si por el Espíritu matáis las prácticas de la carne, v. 13). También en Gá. 5:18 hay que preferir este significado.

siste en estar inclinados al Espíritu, dejarse guiar por él y andar por él.

Cristo y el Espíritu en nosotros

Además, en sus epístolas Pablo expresa de muchas maneras y con gran variedad de matices lo que implica este vivir por el Espíritu. Al hacerlo, en modo alguno se limita a los aspectos «objetivos» y supraindividuales, sino que nos muestra de diversas maneras la naturaleza de lo pneumático en la vida personal e individual de los creyentes. Es muy característico que la relación entre Cristo y la iglesia, y entre el Espíritu y la iglesia, no se describa sólo en términos de creyentes que están en Cristo o que están en el Espíritu, sino también inversamente como Cristo y el Espíritu estando y residiendo en los creyentes. El Espíritu no es sólo aquel bajo cuyo régimen la iglesia vive, sino que él también entra en la existencia concreta de los creyentes. Como el Espíritu del Dios vivo (2 Co. 3:3), vivifica, da vida eterna (1 Co. 15:45; 2 Co. 3:6; Ro. 8:11; Gá. 6:6), es el Espíritu de regeneración y de renovación interior (Tit. 3:5; Ro. 7:6). Mediante el Espíritu el amor de Dios —ya demostrado en la muerte de Cristo— se concreta en los corazones (Ro. 5:5; *cf.* v. 8;[34] Ef. 3:16). Todas las manifestaciones de la vida nueva de los que pertenecen a Cristo pueden, por lo tanto, atribuirse al Espíritu. Pablo habla de ellas como de la inclinación del Espíritu (Ro. 8:6), el amor del Espíritu (Ro. 15:30), el deseo del Espíritu (Gá. 5:17), el gozo del Espíritu (1 Ts. 1:6). No es el Espíritu del temor servil, sino de la confianza de la adopción (Ro. 8:15); su fruto consiste en amor, gozo, paz, etc. (Gá. 5:22). Es también el principio y el poder de la vida nueva en el sentido moral de la palabra, el Espíritu de santificación (2 Ts. 2:13). Las demandas de la ley sólo pueden ser cumplidas por los que no andan según la carne, sino según el Espíritu, a saber, según su operación e intención (Ro. 8:4ss.; *cf.* Gá. 5:16, 25). Es también el Espíritu de sabiduría y de revelación (Ef. 1:17), el mediador de la revelación de Dios en Jesucristo, que no puede ser conocido por medio de la sabiduría de los hombres. El Espíritu escudriña las profundidades de Dios y ha sido dado a la iglesia a fin de que conozca lo que Dios le ha concedido (1 Co. 2). Hace que la iglesia esté compuesta por hom-

34 La expresión ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ (v. 5) no quiere decir «amor a Dios», sino «amor de Dios» para con nosotros. Esto es distinto a la tradición proveniente de Agustín, (*cf.* Nygren al comentar Ro. 5:5). Pero por «amor de Dios» tampoco se entiende sólo una disposición, sino el fruto concreto de la manera en que Dios demostró su amor en la muerte de Cristo (v. 8, *cf.* Bultmann, *Theology*, I, p. 292).

bres y mujeres espirituales capaces de discernir las cosas espirituales. También es autor de los poderes y dones extraordinarios que equipan a la iglesia para el servicio (Ro. 12; 1 Co. 12 y 14).

De todo esto surge claramente cuánto abarca la obra del Espíritu y en qué medida Pablo atribuye tanto el origen de la vida nueva como su realización y consumación al Espíritu, a sus operaciones, poderes y dones.

39. El nuevo ser humano

Las categorías antropológicas con las cuales se define la obra renovadora del Espíritu son muy importantes para poder entenderla cabalmente. Haber muerto con Cristo significa también que el viejo ser humano fue crucificado con él, y estar en el Espíritu involucra vestirse del nuevo hombre, del hombre «espiritual» (ὁ πνευμᾶ τικός, 1 Co. 2:14ss.).

La perspectiva corporativa fundacional

Ahora bien, cuando estudiamos las estructuras básicas de la predicación de Pablo pudimos determinar[35] que el concepto de «la muerte del hombre viejo y la resurrección del nuevo» tiene para Pablo un significado supraindividual y no se emplea en el sentido de «los dos segmentos» de la conversión personal. Nuestro viejo hombre fue crucificado una vez con Cristo en el Gólgota. De la misma forma, los verbos en voz activa «habiéndoos desvestido del viejo hombre [= ser humano] y revestido del nuevo» (ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον... καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον, Col. 3:9s.; *cf.* Ef. 4:24), se refieren sobre todo al bautismo como el momento de despedida del viejo modo de existencia y de la incorporación en el nuevo ser de la iglesia, que Cristo creó en sí mismo como «un nuevo ser humano» (ἕνα καινὸν ἄνθρωπον, Ef. 2:15). Con esto del «viejo y nuevo hombre» sobresale también, por tanto, el punto de vista corporativo. Por esta razón no sólo podemos hablar de la iglesia como del «nuevo hombre», sino como del «varón perfecto» (ἄνδρα τέλειον, Ef. 4:13) y como de ser «uno» en Cristo Jesús[36] (Gá. 3:28). Esta idea tan notable e importante está relacionada indudablemente con el hecho de que Cristo mismo, como «el segundo hombre» es contrapuesto al «primer hombre» (1 Co. 15:21ss.). Hay que subrayar,

35 Véase la sección 10.

36 El texto dice πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús).

pues, que esta idea corporativa es normativa e indica el camino para entender la interpretación paulina de la vida nueva.

La perspectiva individual

Pero ahora debemos fijar toda nuestra atención en el hecho de que este nuevo hombre se lleva a cabo también en la existencia humana individual, y que las categorías histórico-redentoras y escatológicas (como, por ejemplo, nueva creación, regeneración, etc.) se aplican a los seres humanos concretos e históricos (*cf.* 2 Co. 5:16; Gá. 6:15; Tit. 3:5). En consecuencia, el desvestirse del viejo hombre y vestirse del nuevo no es sólo un acto de fe y una incorporación sacramental en el bautismo, sino que también se pretende que dichas acciones se lleven a cabo como una renovación constante en la existencia concreta de los creyentes, como un siempre repetido vestirse del Señor Jesucristo (*cf.* Col. 3:10; Ro. 13:14). La vida nueva consiste no sólo en haber sido resucitados una vez con Cristo y haber sido puestos bajo un régimen nuevo, sino también en la renovación cotidiana (2 Co. 4:16).

Distinción entre la totalidad y lo individual específico

Al analizar la manera en que Pablo describe esta renovación como una nueva humanidad, uno se da cuenta de que hay que hacer una distinción entre las descripciones que señalan la totalidad de esta renovación y las que comprenden determinados aspectos de la misma.

El aspecto total: la nueva creación

En cuanto a la renovación en su totalidad, merecen ante todo mayor atención aquellas expresiones que describen la vida nueva como una nueva creación, y luego especialmente las que hablan de una creación a la imagen de Dios o a la imagen de Cristo, y como regeneración.

Todas estas calificaciones indican que la vida nueva implica un cambio *radical*, el paso de una condición de muerte y esclavitud a la de vida y libertad, que no se explica como resultado del esfuerzo humano y la fuerza moral, sino únicamente como efecto de la poderosa palabra creadora de Dios, no menos poderosa que aquella por la cual una vez hizo resplandecer la luz de las tinieblas (2 Co. 4:6). Por consiguiente, se habla reiteradamente del nuevo hombre en categorías de la creación (Gá. 6:15; 2 Co. 5:17; Ef. 2:10, 15; 3:9; 4:24; Col. 3:10; Tit. 3:5). Esto no sólo significa que en

Cristo la iglesia ha entrado a participar del nuevo eón, del nuevo estado de cosas y, por ende, de la nueva creación, sino también que esta obra omnipotente y recreadora del Espíritu penetra personal e individualmente en la existencia de los creyentes.

Esto surge principalmente de aquellos pasajes que mencionan el ser creado o renovado a la imagen de Dios (Col. 3:10; Ef. 4:24). El nuevo hombre se renueva a la imagen del que lo creó, esto es, de Dios (Col. 3:10). Ha sido creado «según» (en conformidad con) Dios (Ef. 4:24). En otros pasajes Pablo habla de la imagen de Cristo, y dice que «así como hemos traído la imagen del terrenal, traeremos también la imagen del celestial» (1 Co. 15:49). Romanos 8:29 habla de ser hechos a la imagen de su Hijo; y 2 Corintios 3:18 de ser transformados de gloria en gloria a la imagen de Cristo.

El trasfondo de estas dos representaciones se encuentra naturalmente en Génesis 1:27. Pero al mismo tiempo, predomina[37] la idea de que Cristo es el segundo Adán. Como tal es la imagen de Dios (2 Co. 4:4; Col. 1:15) y, como el primer Adán, transmite también su imagen a los que le pertenecen (1 Co. 15:49), toma forma en ellos (Gá. 4:19), así como en otro pasaje se puede decir que los creyentes han sido creados en él (Ef. 2:10). En todo esto predomina nuevamente el aspecto corporativo. Lo que en Colosenses 3:10s. se expresa con las palabras «revestido del nuevo, el cual es renovado en conocimiento en conformidad con la imagen de su Creador, donde no hay ni griego ni judío... sino Cristo es el todo, y en todos», en Gálatas 3:27s. se expresa así: «os habéis vestido de Cristo, por lo cual ya no hay judío o griego... porque todos vosotros sois uno [una humanidad] en Cristo Jesús». En consecuencia, la renovación según la imagen de Dios se debe al hecho de que en el bautismo (Gá. 3:27) el creyente se viste de Cristo y así del nuevo ser humano. Participa así de la nueva existencia del cuerpo de Cristo, que en adelante se le permite ser. Por esta razón, ser creado según la imagen de Dios es equivalente a llevar, reflejar y ser transformado según la imagen de Cristo. Pues Cristo es todo en todos los que han sido hechos nuevos seres humanos en él.[38]

No una vuelta a la imagen original

Se dice al mismo tiempo que esta creación a la imagen de Dios no significa retornar a la imagen original de Dios. Dado que Cristo es el Espíritu celestial vivificador, representa un orden y un modo de

37 Véase las secciones 9 y 12.

38 *Cf.* también F.W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament*, 1958, p. 158s.

existencia totalmente distintos que los que representa Adán como alma terrenal y viviente.[39] Ser creado o renovado según la imagen de Cristo significa ciertamente participar de nuevo (lo mismo que el hombre original, 1 Co. 11:7) de la gloria de Dios, pero descrita ahora como un ser transformado de gloria en gloria (2 Co. 3:18). En otros pasajes, este reflejo[40] de la gloria del Señor se describe como ser creados según su imagen en verdadera justicia y santidad (Ef. 4:24), o como ser renovados hasta en conocimiento (Col. 3:10), ser transformados por medio de la renovación del entendimiento (la νοῦς, Ro. 12:2), o como la formación de Cristo en los suyos (Gá. 4:19).[41] Se trata, pues, de la renovación del hombre interior (2 Co. 4:16), que se manifiesta, sin embargo, en andar en vida nueva (Ro. 6:4). En relación al futuro, este ser creados según la imagen de Dios o renovados según la imagen de Cristo significa la glorificación de toda su existencia, el ser semejantes al «cuerpo de la gloria suya» (Fil. 3:21; 1 Co. 15:43ss.).

La regeneración

También la regeneración (παλιγγενεσία) de la que habla Tito 3:5 debe entenderse en el mismo sentido que esta creación según la imagen de Dios: «Nos salvó... por medio del lavamiento de la regeneración y por medio de la renovación del Espíritu Santo». Al igual que con la imagen de Dios, aquí se establece una estrecha relación con el bautismo, entendido como la incorporación sacramental en el cuerpo de Cristo, el vestirse de él y del hombre nuevo.

Trasfondo del concepto

Se ha sostenido, es cierto, que la idea de la regeneración no puede ser reconciliada con el trasfondo escatológico del concepto paulino de la vida nueva, lo cual demostraría que la epístola a Tito no es de Pablo. Esta postura presupone que la «regeneración» —entendida como un milagroso cambio interior del individuo— procede del mundo del pensamiento místico helénico,[42] y que no concordaría con el morir y resucitar con Cristo del que Pablo habla reiteradamente.[43] Pero tampoco aquí debemos ser engañados por las apa-

---

39 Véase la sección 78.

40 Véase la sección 38.

41 También aquí μορφωθῇ (sea formado) es sinónimo con εἰκών (imagen). *Cf.* la sección 12.

42 *Cf.* Dibelius-Conzelmann, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, pp. 148ss.

43 Así principalmente A. Schweitzer, *The Mysticism of Paul the Apostle*, pp. 13-15; véase también Oepke, *TDNT*, IV, p. 304.

riencias. Es verdad que el vocablo regeneración no proviene del mundo judío sino del griego, aunque escritores judíos como Filón y Josefo lo emplean también en más de un sentido. En la literatura griega abarca un espectro muy amplio de significados figurados: renacimiento nacional, renovación individual y también cósmica.[44] No se ha demostrado de ninguna manera que en las religiones de misterio fuera un «término técnico» especial para señalar determinadas manifestaciones místicas; menos aun que su uso figurado haya su *Sitz im Leben* (contexto vivencial) en ellas.

Significado del término «regeneración»

Deberemos entender entonces este vocablo a la luz de un trasfondo más amplio e interpretarlo según el contexto. En otro pasaje del Nuevo Testamento se lo emplea en sentido futuro escatológico (Mt. 19:28). En el contexto de Tito 3 expresa la importancia de la epifanía de Dios en Cristo (ὅτε ἐπεφάνη = cuando fue manifestada, v. 4; *cf.* 2:11), que terminó con el «en otro tiempo» (ποτε, v. 3), el tiempo antes de Cristo. La expresión relacionada con el derramamiento del Espíritu Santo (v. 6) es asimismo una terminología típicamente escatológica (*cf.* Hch. 2:17; Jl. 3:1; Ro. 5:5). Además, tampoco es correcto aseverar con Schweitzer que Pablo hablaría de la vida nueva únicamente en términos de resurrección, y no de (nuevo) nacimiento. En Gálatas 4:21-31, sus ideas se vuelcan totalmente en esta última dirección cuando, en conexión con el nacimiento milagroso de Isaac, llama a los creyentes hijos nacidos (γεννάω) según el Espíritu, no según la carne (v. 29), y a la Jerusalén «de arriba» la llama «nuestra madre» (μήτηρ ἡμῶν, v. 26). Aunque el vocablo παλιγγενεσία (regeneración) no vuelve a ocurrir en otros pasajes de Pablo, nada impide suponer que lo que en otros pasajes denomina nueva creación, aquí lo llama nuevo nacimiento lo que, sin que el aspecto místico eclipse el trasfondo escatológico de sus ideas. Si se tiene en cuenta la explicación totalmente paulina de «la renovación en el Espíritu Santo» (ἀνακαίνωσις πνεύματος ἁγίου), la expresión «el lavamiento de la regeneración» (λουτρόν παλιγγε νεσίας) señala aquella única realidad que en otros pasajes denomina la vida nueva obrada por el Espíritu Santo y otorgada a los creyentes mediante el bautismo. Y esto, entonces, no sólo en su comienzo o únicamente en su existencia oculta, sino en su totali-

44 Véase, p. ej., Büchsel, *TDNT*, I, pp. 686-688; también el extenso material de J. Dey, [PALINGENESIA], *Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeuntung von Tit. III*, 5, 1937.

dad como nueva creación, como renovación total obrada por el poder del Espíritu.[45]

El aspecto individual

Junto con esta descripción general y global del hombre nuevo encontramos también las descripciones particulares, en las cuales se repiten todos aquellos conceptos que ya hemos intentado analizar al tratar la doctrina paulina del pecado (sección 19).

El hombre interior y el exterior

Aquí nuevamente se distingue entre el hombre interior y el exterior. Como ya lo hemos podido comprobar anteriormente, el «hombre interior» no significa para Pablo otra cosa que el carácter espiritual interno del hombre, a diferencia del externo, esto es, del hombre en su existencia corporal, orientada hacia afuera. Ahora se dice del hombre interior que —al enfrentar las tentaciones, los peligros y la corrupción a que está expuesto el hombre exterior— «se renueva de día en día» (ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ, 2 Co. 4:16). Con esto se da a entender el ejercicio actual y permanente de la comunión con Cristo por la fe, o como se expresa en Efesios 3:16: «el ser fortalecidos con poder en el hombre interior por medio de su Espíritu» (δυνάμει κραταιωθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον). Y además, todo el glorioso lenguaje de la fe de 2 Corintios 4 aclara esta renovación «de día en día».

El corazón

En cuanto a esta renovación del hombre interior, sobresalen además el significado del «corazón» y del «entendimiento» (la νοῦς). El material conceptual es muy rico y variado, especialmente cuando se habla de la renovación del corazón. Cristo «habita» por la fe en los corazones de los suyos (Ef. 3:17); Dios «envía» a los corazones el Espíritu de su Hijo (Gá. 4:6) como las arras y sello de su redención plena (2 Co. 1:22); por el Espíritu Santo «derrama» su amor en los corazones (Ro. 5:5; *cf.* Tit. 3:5); con el Espíritu «escribe» su voluntad en sus corazones (2 Co. 3:3); «ilumina» sus corazones con el conocimiento de Cristo (2 Co. 4:6), alumbra «los ojos del cora-

45 De Tit. 3:5 no se puede deducir que con la regeneración se entiende «la renovación en principio de la vida del hombre», como quiere C. Bouma, *De brieven van de apostel Paulus aan Timoteüs en Titus*, s. f., p. 441.

zón» mediante el Espíritu de sabiduría y de revelación (Ef. 1:18). La paz que Cristo ha obrado domina una y otra vez sus corazones en su calidad de árbitro (Col. 3:15; *cf.* 1 Ts. 3:13); la paz «guarda» los corazones contra la tentación y el descarrío (Fil. 4:7), y encamina los corazones por la senda recta a fin de que puedan mostrar amor y ser pacientes (2 Ts. 3:5). Todo esto incluye la obra oculta del Espíritu que como Espíritu de adopción —y no como el espíritu de esclavitud en el caso de la ley— es también el Espíritu de oración y de franqueza ante Dios (Ro. 8:15; *cf.* también 2 Ti. 1:7). De hecho, a veces se representa al Espíritu orando él mismo a Dios en los corazones de los creyentes (Ro. 8:26, 27;[46] Gá. 4:6). El Espíritu se une a las oraciones de los creyentes, de tal modo que las oraciones de ellos son las suyas, y lo que ellos no pueden expresar, Dios, que escudriña los corazones, lo considera según la intención de su Espíritu (Ro. 8:27).

En estas últimas expresiones se manifiesta más que en cualquier otra cuán íntima y estrecha es la relación entre el Espíritu y el ser interior de los creyentes. Sin embargo, aquí tampoco se anula el yo del sujeto creyente, ni lo humano se pierde en lo divino. Todas estas expresiones no conforman una terminología mística en el sentido técnico, sino una variada representación y descripción de la revolución espiritual que tiene lugar en el corazón del ser humano cuando el Espíritu lo coloca inicial y repetidamente bajo el poder del evangelio. Pues, como ya hemos visto,[47] «el corazón» apunta al hombre en su capacidad de recibir y ser susceptible a la revelación divina, como también en su propia decisión ante esa revelación. Por lo tanto, el corazón es el punto de impacto del Espíritu Santo, y es allí donde se toman las grandes decisiones. Pero es evidente asimismo que la renovación por el Espíritu Santo no se limita al corazón del hombre interior, sino que también quiere controlar desde allí toda su humanidad.

El entendimiento (νοῦς)

La renovación del corazón está muy estrechamente ligada a la del entendimiento (νοῦς). Se hace presente en el recto conocimiento y discernimiento de la voluntad de Dios (Ro. 12:2). Se la describe como una renovación «en el espíritu de vuestra mente» (τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν, Ef. 4:23), a saber, en su naturaleza y limitación. En

46 Sobre esto, véase extensamente también E. Gaugler «Der Geist und das Gebet der Gemeinde, Ro. 8:26-27», *Intern. Kirchl. Zeitschr.*, 1961, pp. 67-94; y en el presente libro, la sección 35.

47 Véase la sección 19.

otro pasaje se dice que es «pensar como Cristo» (νοῦς Χριστοῦ, 1 Co. 2:16). En otros términos, se habla del modo de pensar determinado e iluminado por Cristo que distingue al hombre pneumático (espiritual) del psíquico (natural); así como inversamente, se dice de los que niegan la resurrección «no conocen a Dios» (ἀγνώαν θεοῦ, 1 Co. 15:34). En todo esto no se trata tanto del pensamiento en sentido intelectual, sino de la nueva conciencia moral y religiosa. Se trata de la nueva percepción de quién es Dios y cuál es su voluntad según su revelación en Cristo, y de dejarse determinar por esta revelación en las manifestaciones y circunstancias de la vida (la vida «en el cuerpo»).

Por lo tanto, hay que rechazar el razonamiento que argumenta que lo que se dice en Romanos 7 en favor del hombre interior y de la νοῦς (entendimiento) debe aplicarse al hombre nuevo.[48] Pues en Romanos 7 se habla del hombre interior y del entendimiento en la medida en que son guiados por la ley, quedando fuera de consideración la obra renovadora del Espíritu. Sólo esta renovación es la que otorga al creyente el poder del amor divino, el cual es necesario no sólo para entender en toda su profundidad las demandas de la ley, sino más aun para ejecutarlas «en el cuerpo».

Con referencia al hombre interior todavía deben señalarse aquellos pasajes que mencionan el espíritu y el alma humanos como asiento y modo de manifestación de la vida nueva (*cf.* Ro. 1:9; 8:16; Gá. 6:18; Ef. 6:18; Fil. 4:23; 1 Ts. 5:23; Ef. 6:6; Fil. 1:27, y otros). En la medida en que πνεῦμα (espíritu) y ψυχή (alma) no representan simplemente el pronombre personal, vale también aquí que indican específicamente al hombre según su existencia invisible e interior, empero no en el sentido fecundo de «corazón» y «entendimiento». Ambos términos —πνεῦμα y ψυχή— no están tan delimitados y simplemente constituyen la evidencia profusa de que la vida nueva se realiza en la totalidad del hombre.

Esta renovación e iluminación del corazón y del hombre se comprueban, además, en su naturaleza y poder divinos —y al mismo tiempo se diferencian de lo que dice Romanos 7 del entendimiento y del hombre interior— en que *se realizan* en el andar, en la manifestación de vida de los creyentes. Pablo, como hemos visto, habla de ello reiteradamente como de «el cuerpo» y «los miembros».

Ahora bien, en cuanto al «cuerpo» hay que hacer aquí una distinción. Ya hemos visto que el cuerpo como el modo concreto de vivir del hombre pecador puede a veces ser identificado con el pecado, como «el cuerpo del pecado» (τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, Ro. 6:6),

48 Véase la sección 20.

el «cuerpo carnal» (τὸ σῶμα τῆς σαρκός, Col. 2:11), «el cuerpo de muerte» (τὸ σῶμα τοῦ θανάτου, Ro. 7:24). En consecuencia, la vida que procede de Cristo mediante el Espíritu Santo puede caracterizarse como «privar de su poder» (καταργέω) al cuerpo del pecado, «desvestirse» (ἀπέκδυσις) del cuerpo carnal, «hacer morir» (νεκρόω) los miembros terrenales, «ser liberado» (ῥύομαι) del cuerpo de muerte (Ro. 6:6; Col. 2:11; 3:5; Ro. 7:24).

Dos sentidos distintos de la palabra «cuerpo»

Es obvio que en todos estos casos no se trata del cuerpo como organismo físico, como si la nueva vida sólo pudiera manifestarse en el ser humano cuando haya hecho a un lado —en verdad matado— su corporeidad presente. Todas estas expresiones[49] evidentemente no atañen al cuerpo en sí, sino al modo de existencia del ser humano. Sin embargo, este uso de la palabra «cuerpo» es excepcional.

En otros pasajes, «cuerpo» —y a veces también «carne»; véase más adelante— tiene un sentido más neutral. «Cuerpo» sólo denota al hombre tal como se manifiesta exteriormente, como se revela a sí mismo en forma visible. También de este cuerpo se habla en términos de renovación: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo... templo del Espíritu Santo que está en vosotros?» (οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστιν ... ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν, 1 Co. 6:15, 19). También vale para el cuerpo que «el cuerpo... es para el Señor, y el Señor para el cuerpo» (τὸ σῶμα τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι, 1 Co. 6:13). Por eso Dios debe ser glorificado en el cuerpo (1 Co. 6:20), o por vida o por muerte (Fil. 1:20). Se dice asimismo que los creyentes deben presentar sus cuerpos en sacrificio vivo, santo y agradable a Dios (Ro. 12:1), que deben presentar sus miembros como instrumentos que lleven a cabo la justicia (Ro. 6:13), y que el pecado no debe reinar más en sus cuerpos mortales (Ro. 6:12). En todas estas expresiones no se destaca ciertamente la corporeidad del hombre, ni se piensa siempre especialmente en la lucha contra el pecado sensual, sino que se señala positivamente al hombre cuando éste traduce sus intenciones en hechos, tal como se manifiesta ante Dios y los hombres.

49 Esto vale también de la exclamación: «¿Quién me librará de este cuerpo de muerte?» (Ro. 7:24). Greijdanus (*Rom.*, I, p. 351) comenta: «El apóstol no habla de morir o de zafarse de su cuerpo... Sino que el cuerpo, en la medida en que es dominado por el pecado,... hace que anhele la liberación, si bien no del cuerpo como tal, sino en la medida que es el cuerpo del pecado: debe ser purificado, renovado, santificado». Todo esto naturalmente bajo la condición Ro. 8:23, donde τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν (la redención de nuestro cuerpo) da a entender la salvación futura de toda la existencia terrenal.

Cuerpo como la vida efímera del ser humano

Finalmente, hay que señalar aquellos pasajes en los que «cuerpo» denota especialmente la fragilidad y transitoriedad de la existencia humana actual, la misma idea que a veces puede describirse como «carne». Ocurre que este «cuerpo» (o «carne») frágil y corruptible puede ahora ser patrón de la vida nueva. Las expresiones de 2 Corintios 4:7, 10, 11, son características:

> «Pero tenemos este tesoro en vasos de barro... llevando siempre en el cuerpo por todas partes la muerte de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestros cuerpos.
>
> Porque nosotros que vivimos, siempre estamos entregados a muerte por causa de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal».

Schweitzer cree que, según 2 Corintios 4:11, para Pablo la vida nueva en Cristo es «una entidad real»,[50] de lo que se podría deducir aparentemente que la vida de la resurrección de Cristo se comunica también a la corporeidad de la vida presente de los suyos. Empero Pablo claramente distingue entre la vida nueva y la carne, pues la carne representa lo humano en su debilidad y transitoriedad. Como tal, la carne no tiene parte en la vida nueva. Del hombre como carne se afirma que la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios (1 Co. 15:50).[51] En consecuencia, cuando se habla de la manifestación de la vida nueva en la carne —o como se le llama con el mismo sentido, en 2 Co. 4:10, «en el cuerpo»— se da a entender una realidad que no ahoga ni anula en principio la fragilidad y mortalidad de la vida presente, sino más bien se revela en dicha debilidad y a pesar de ella (*cf.* 2 Co. 4:7ss.), y sólo se la puede conocer y experimentar por la fe (Gá. 2:20).

La tensión entre el «ya» y el «todavía no»

Con referencia a la renovación del hombre, esto da a entender dos cosas: primero, que la nueva humanidad se realiza ya ahora en este tiempo presente. El don escatológico de la salvación se hace efectivo, no sólo en Cristo, sino también en los creyentes en la carne. En esta renovación por el Espíritu, los creyentes son sellados ya ahora, en ella reciben la evidencia y el sello de su plena redención (2 Co. 1:20-22; *cf.* 5:5; Ef. 1:13, 14). Segundo, esta

---

50 *The Mysticism of Paul the Apostle*, pp. 125ss.; *cf.*, pp. 17ss.

51 Véase con mayores detalles la sección 78.

manifestación de la vida nueva en la carne es también una prueba de su carácter provisional. Por esta razón, se puede hablar de que esta nueva vida está a la vez escondida y manifestada en este tiempo (Col. 3:3; *cf.* Ro. 8:19; Fil. 3:21).

Estos dos aspectos de la vida en la carne provocan una peculiar tensión y polarización en la vida cristiana en este mundo. Pablo habla de esta tensión reiteradamente en forma tan conmovedora, lo cual determinan en forma tan característica su propia actitud hacia la vida. A veces lo hace en el lenguaje exaltado de la fe en virtud del Espíritu, pero otras con dolorosos y profundos gemidos, por causa de la carne (Ro. 5:3ss.; 8:22ss.; 2 Co. 4:7ss.; 5:2ss.). Por esta razón puede asimismo describir la vida nueva en esta dispensación como conocer a Cristo y el poder de su resurrección, participar de sus padecimientos y ser semejantes a él en su muerte y, por otro lado, también como un ansioso anhelar la resurrección de entre los muertos (Fil. 3:10, 11). Porque sólo esta resurrección[52] revelará la vida de los creyentes (Col. 3:4).

40. La fe como el modo de existencia de la vida nueva

Hemos hecho las siguientes caracterizaciones generales de la vida nueva: «morir y resucitar con Cristo», «vivir mediante el Espíritu», «vivir bajo el nuevo régimen del Espíritu y ya no más bajo el viejo régimen de la letra». De modo que, hasta ahora hemos puesto nuestra atención en las descripciones antropológicas de esta vida nueva. Llegamos ahora a la pregunta —que ya tuvo una respuesta parcial en las páginas precedentes— de cuál es la manera en que el Espíritu lleva a cabo esta vida nueva en el hombre, haciendo de él un hombre nuevo en todas las facetas que así surgen.

Ya antes hemos tocado este tema en la medida que al tratar las expresiones sobre el morir y resucitar con Cristo se habló reiteradamente —además del «una vez para siempre» histórico-redentor y del aspecto sacramental efectuado por el bautismo— de la fe como medio y modo de ser de la vida nueva. Pues por la fe la iglesia puede considerarse muerta al pecado y viva para Dios (Ro. 6:11). Por la fe ha sido sepultada y resucitada con Cristo en el bautismo (Col. 2:12). Un estudio más detenido de las expresiones que tratan de la vida nueva por el Espíritu nos hará ver que también aquí la fe es la manera en que el Espíritu se comunica al hombre, en todas sus operaciones y dones, haciéndolo así partícipe de la vida nueva.

52 Véase además la sección 78.

El Espíritu y Cristo

También aquí es de decisiva importancia la relación indisoluble entre el Espíritu y Cristo. El Espíritu no obra como un poder milagroso anónimo, impredecible, milagroso, sino como el Espíritu de Cristo. Por lo tanto, la relación que la iglesia tiene con el Espíritu y la manera en que participa de él son determinadas por su relación con Cristo, esto es, por su fe en él. Pablo ruega que Dios otorgue a la iglesia «ser fortalecidos con poder en el hombre interior por medio de su Espíritu, para que Cristo habite por la fe en vuestros corazones» (Ef. 3:16ss.). Puede decirse, pues, que el modo en que el poder de la muerte y resurrección de Cristo se concreta en la vida de los suyos, es tanto el poder del Espíritu como el de la fe.

Ya en esto se puede apreciar cuán poco fundamento tiene la opinión, propuesta en la literatura pasada, de que para Pablo la fe y el «misticismo», la fe y la comunión pneumática con Cristo, representan dos «líneas» distintas, y proceden de dos «mundos» distintos: el judío, por un lado, y el griego (el «misticismo»), por el otro.[53]

Gálatas 2:20

Especialmente notable en este contexto es Gálatas 2:20, el *locus classicus* (pasaje clásico) para la interpretación «mística» de la nueva vida. Según Pablo: «con Cristo estoy juntamente crucificado, y ya no vivo yo sino que Cristo vive en mí; y lo que ahora [todavía] vivo en la carne, lo vivo en la fe del Hijo de Dios, quien me amó y se entregó a sí mismo por mí». Por más de una razón esta expresión es sumamente importante para entender correctamente la vida nueva en Pablo. En primer lugar, aquí se manifiesta claramente la transición del «nosotros con Cristo» al «Cristo en nosotros». El haber muerto una vez para siempre con Cristo y el saberse muerto al pecado y vivo para Dios (cf. la sección 37) están ligados con la comunión pneumática con Cristo y se fundamentan en ésta. Pero, en segundo lugar, el pasaje nos precisa claramente cuál es el carácter de esta comunión. Pablo habla de ella como si cambiara el sujeto gramatical. Su intención es dar a entender que, con respecto a su vida, ya no está preso de su propio ego (el αὐτὸς ἐγώ = «yo mismo» de Ro. 7:25b), pues el «yo» ha sido crucificado con Cristo. En su lugar vive Cristo en él. El problema es que algunos han dicho que esto significaría una despersonalización mística,

53 Muy representativo para esto es, p. ej., el escrito de E. Wissmann, *Das Verhältnis von (Pistis) und Christusfrömmigkeit bei Paulus*, 1926, que contiene mucho material valioso en detalle, pero que en su significado general no es aceptable como ensayo sobre este tema por estar totalmente dominado por esta idea.

una absorción del «yo» humano de Pablo en el «yo» pneumático de Cristo. Las palabras finales, sin embargo, dicen claramente que Pablo espera ser interpretado de otra manera, y que el «no yo, sino Cristo en mí» debe expresarse de la siguiente manera: Pablo vive «en la fe del Hijo de Dios, quien me amó y se entregó a sí mismo por mí».[54] Por medio de esta fe —que se dirige a Cristo en su amante entrega de sí mismo— Cristo habita y domina en él, y no ya su propio viejo «yo». El hecho de que el apóstol escribe todo esto en el contexto de su vigorosa defensa de la justificación por la fe (Gá. 2:16ss.) confirmar que la vida por la fe y la vida en comunión con Cristo mediante el Espíritu Santo no son dos mundos distintos de ideas, sino que la fe es la manera como se participa tanto de lo uno como de lo otro. Aquí reside el carácter fundamentalmente antiespiritualista y antignóstico de la «pneumatología» paulina.

2 Corintios 13:5

No menos claras son otras de sus expresiones. En 2 Corintios 13:5, Pablo exige que los corintios se examinen a sí mismos para ver si están «en la fe» (ἐν τῇ πίστει). Para remarcarles más la seriedad de su demanda, agrega una segunda pregunta: «o ¿no os conocéis a vosotros mismos, que Jesucristo está en vosotros?» (ἢ οὐκ ἐπιγινώσκετε ἑαυτοὺς ὅτι Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν;). Este paralelismo se puede comprender sólo cuando el «estáis en la fe» (ἐστὲ ἐν τῇ πίστει) y el «Jesucristo está en vosotros» (Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν) indican esencialmente lo mismo. De este modo, la comunión pneumática con Cristo surge en el camino de la fe y se ejercita por medio de ella.

Otras referencias

Ahora bien, lo que estos pasajes dicen expresa y directamente, no es menos evidente en la manera en que Pablo alterna las expresiones «en Cristo» y «en el Espíritu» con «en la fe» o «por la fe». Lo que

54 La interpretación mística prefiere interpretar las palabras ἐν πίστει ζῶ (vivo en la fe) no como una explicación, sino como una limitación. Según Wissmann —que aquí copia a Bousset—, la primera parte del versículo reflejaría, entonces, «la disposición básica del cristianismo paulino». Paralelamente surgiría la fe «en el preciso momento en que el místico alborozado recuerda que aún se encuentra aquí en la humilde esfera de la σάρξ (carne)». Wissmann concluye: «No hay mejor manea de decir cómo la vida presente en Cristo es para Pablo algo totalmente diferente de la fe que mira a los hechos redentores del pasado» (*op. cit.*, p. 112). Pero es precisamente la fe «que mira a los hechos redentores del pasado» (*cf.* v. 20b) la que al presente lo capacita para experimentar la fuerza arrolladora de Cristo y de su amor, así como lo declara en el v. 20a; *cf.* también Mundle, *Der Glaubensbegriff des Paulus*, 1932, p. 156.

a veces se denomina andar, vivir y estar en Cristo (Ro. 6:11; Col. 2:6; Fil. 4:1; 1 Ts. 3:8), y otras veces se llama vivir, andar en o por el Espíritu (Gá. 5:25; Ro. 8:4), también puede ser calificado como vivir, andar, estar en la fe o por ella (Gá. 2:20; 2 Co. 5:7; Ro. 11:20; 1 Co. 16:13; 2 Co. 1:24). En otro pasaje, andar en Cristo significa lo mismo que ser confirmado en la fe (Col. 2:6, 7). El consuelo que el apóstol recibe por la fe de la iglesia tiene su fundamento en que ella está en el Señor (1 Ts. 3:7, 8).[55] La única conclusión posible es que la fe es el camino y la manera en como se realiza y particulariza el haber muerto y resucitado con Cristo, la vida por el Espíritu y el revestirse del nuevo hombre, el ser renovado según la imagen de Cristo, la regeneración; en una palabra, la nueva creación de Dios. Por esta razón, lo que en un pasaje es calificado como «nueva creación», en otros es llamado «fe» (*cf.* Gá. 5:6; 6:15). La fe representa a su manera la plenitud del tiempo (*cf.* Gá. 3:23, 25; 4:4). Como nuevo modo de existencia tiene un significado histórico-redentor, lo mismo que el morir y resucitar con Cristo y el estar en el Espíritu.

La fe y el Espíritu

Esto nos lleva naturalmente al tema de la relación entre la fe y el Espíritu. En general, se puede decir que Pablo habla primeramente de la fe y luego del Espíritu, lo que no tendría por qué extrañarnos. No sólo es la justificación por la fe el fundamento de la vida nueva y de la obra del Espíritu Santo que se manifiesta en ella, sino que el don del Espíritu mismo también proviene de la fe o por la fe. Es por esto que en Gálatas 3:2 se pregunta expresamente: «Esto solo quiero saber de vosotros: ¿Recibisteis el Espíritu por las obras de la ley, o por el oír con fe?». En el versículo 14, Pablo responde a esta pregunta claramente, cuando afirma que hemos recibido la «promesa del Espíritu» (esto es, el Espíritu prometido) por medio de la fe. Esto se aclara aun más al decir que por cuanto somos hijos (por la fe, Gá. 3:26), Dios ha derramado en nuestros corazones el Espíritu de su Hijo (Gá. 4:6). Mencionemos otro texto donde se dice que por haber creído fuimos sellados con el Espíritu Santo de la promesa (Ef. 1:13). Es así que el Espíritu es una y otra vez el don del gran tiempo de la redención, el contenido de la promesa de salvación dada desde antaño. Y la fe en Cristo —que tiene

55 A. Mundle, *op. cit.*, p. 159; Bultmann, *TDNT*, VI, p. 218.

el Espíritu a su disposición— es el camino o el medio para participar de esa promesa del Espíritu[56] (*cf.* también Hch. 2:38).

Sin embargo, la fe —no sólo como una «nueva posibilidad», sino también como un acto humano en sí— es a su vez parte de la obra renovadora del Espíritu, ya que ella no es una decisión por la que el ser humano por sí mismo asegura su participación en la salvación. Por cierto que el carácter activo de la fe se destaca en forma sobresaliente. Pero tampoco —hasta donde nosotros podemos verlo— el apóstol dice directamente que la fe sea un don de Dios[57] o del Espíritu.[58] Sin embargo, por más que la fe tenga el carácter de obediencia o sujeción a la voluntad redentora divina (véase más adelante), no puede quedar ninguna duda de que no descansa en el asentimiento del ser humano mismo (a saber, del ser humano en su pecado y en la carne), sino en el poder renovador y recreador de la gracia divina. De no ser así, el evangelio sería una nueva ley, y retornaría toda la problemática de la impotencia de la ley.

56 Schweizer erróneamente parece negar esta secuencia (*cf. TDNT*, VI, pp. 425ss.).

57 Para afirmar que la fe es un don de Dios, por lo general se apela a Fil. 1:29 y Ef. 2:8. Pero dichos textos no son decisivos. Fil. 1:29 dice así: «Porque a vosotros os ha sido dado de gracia (ἐχαρίσθη), a causa de Cristo, no sólo el creer en él (τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν), sino también el padecer a causa de él». En sentido estricto, aquí se habla de la gracia objetivamente, no subjetivamente como gracia interna. La gracia consiste en que la iglesia cree en Cristo porque se le ha dado a conocer el evangelio. Esto surge también de la analogía de las palabras finales («también el padecer a causa de él»). Aquí también se habla objetivamente de la gracia del padecimiento, a saber, como prueba del pertenecer a Cristo, no de la gracia que consiste en la fuerza o la perseverancia en el padecimiento (como cree Calvino, a nuestro juicio erróneamente). Nadie niega que el poder tanto para creer como para padecer viene de Dios, pero eso no está expresado aquí con tantas palabras (así, p. ej., Greijdanus: «La fe es el fruto de la obra de la gracia de Dios en el corazón de sus elegidos, tal como lo expresa aquí el apóstol con toda claridad», *De brief van de apostel Paulus aan de gemeente te Philippi*, 1937, p. 166). Tampoco es muy segura la prueba derivada de la conocida expresión de Ef. 2:8: «Porque por gracia sois salvos por medio de la fe; y esto (καὶ τοῦτο) no procede de vosotros, es un don de Dios, no procede de las obras para que nadie se jacte». La pregunta es si la frase καὶ τοῦτο se refiere a toda la declaración precedente o sólo a «por medio de la fe». Por lo general, los comentaristas optan por lo primero (así, p. ej., Calvino: «*non ex vobis: ut... solum agnoscant Deum salutis suae auctorem*» (no de vosotros, para... que reconozcan que Dios solo es el autor de su salvación, *Ad Efesios* en 2:8). Que se escriba καὶ τοῦτο (y esto) y no καὶ αὐτῇ (y ésta) no es en sí una objeción de peso en contra de la segunda interpretación. Más importante es que οὐκ ἐξ ὑμῶν (no procede de vosotros) —que corresponde con ouvk evx e;rgwn (no procede de las obras)— está relacionado con toda la frase precedente. Con todo, también es posible que οὐκ ἐξ ὑμῶν (no procede de vosotros) no corresponda con οὐκ ἐξ ἔργων (no procede de las obras), sino que οὐκ ἐξ ἔργων (no procede de las obras) se conecte directamente con διὰ πίστεως (por medio de la fe). En tal caso, las palabras «y esto no procede de vosotros, pues es don de Dios» serían como un paréntesis y estarían conectadas con la fe. Al menos habría que aceptar cierta incertidumbre.

58 También Schweizer reconoce esto, *TDNT*, VI, p. 426 (*cf.* Bultmann, *TDNT*, VI, p. 219). En 1 Co. 12:9 se habla de la «fe por el mismo Espíritu», pero en este caso πίστις (fe) tiene aquí el especial significado de *carisma* por el cual uno puede obrar prodigios (*cf.* 1 Co. 13:2).

El evangelio como generador de la fe

No obstante, no necesitamos limitarnos a esta consideración general. En qué medida la fe descansa en la obra divina de salvación se desprende asimismo de aquellas expresiones en las cuales el apóstol ubica el origen de la fe en la predicación del evangelio. Por un lado, sobresale así el carácter (aún a considerar) de la fe como respuesta y obediencia al evangelio. Por otro lado, se advierte también —en esta correlación entre la fe y la predicación del evangelio— en qué medida la predicación no sólo promueve la fe, sino que la origina y la hace aparecer por medio del poder de Dios que se manifiesta en dicha predicación. La fe es «por el oír», y el oír por la palabra de Cristo (Ro. 10:17; *cf.* 1 Co. 15:11). La iglesia llegó a la fe por medio del evangelio y sus ministros, «y esto según lo que a cada uno concedió el Señor» (1 Co. 3:5). Ellos plantaron, pero Dios dio el crecimiento; son colaboradores de Dios, la iglesia su labranza, edificio de Dios (1 Co. 3:6, 9). Es en este sentido que, especialmente al iniciar sus epístolas, Pablo da una y otra vez gracias a Dios por la fe de la iglesia (*cf.* Ro. 1:8; Fil. 1:29; Col. 1:4; 1 Ts. 1:3; Flm. 5). En este sentido también tendremos que interpretar aquellas expresiones en las que a la palabra de la cruz o del evangelio se le llama «poder de Dios» (1 Co. 1:18, 24; Ro. 1:16). Esta expresión tiene indudablemente un significado amplio. El evangelio es el medio que lleva adelante la obra redentora de Dios en Cristo, y lo hace de muchas maneras. Pero el evangelio ejerce ese poder obrando fe en el ser humano y haciéndolo vivir por ella (1 Ts. 2:13). La fe no descansa en la sabiduría humana, sino en[59] el poder de Dios (1 Co. 2:5), el cual es el poder de su Espíritu (1 Ts. 1:5), así como también se habla, a la inversa, de la ἐνέργεια (poder) del engaño para que crean la mentira (2 Ts. 2:11). Idéntico razonamiento hallamos en 2 Corintios 4:4ss., donde se dice, en primer lugar, que el dios de este siglo ha cegado de tal manera el entendimiento de los incrédulos, que no perciben «la luz del evangelio de la gloria de Cristo». De la iglesia, en cambio, se dice: «Porque Dios —que dijo: 'que de las tinieblas resplandezca la luz'— es quien resplandeció en nuestros corazones, para darnos la luz del conocimiento de la gloria de Dios...».

En consecuencia, cuando en otros pasajes se caracteriza a la fe como un asunto que tiene que ver con el corazón (Ro. 10:9, 10), y se sostiene que la palabra de fe (el evangelio) está en el corazón (Ro.

59 El griego dice ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ (para que vuestra fe no esté basada en la sabiduría humana sino en el poder de Dios, 1 Co. 2:5). En cuanto al sentido «basada sobre» que puede tomar el verbo εἰμί seguido de ἐν, véase Grosheide, *1 Cor.*, p. 78.

10:8), es evidente que el corazón es movido a la fe por la misma palabra creadora de Dios que en la remota antigüedad hizo que de las tinieblas resplandeciera la luz. Esto no afecta en nada el carácter de la fe como sujeción y obediencia. Se caracteriza, sin embargo, por ser una obediencia que descansa profundamente en el llamado del poder omnipotente de la palabra de Dios; es el testimonio de la luz que Dios enciende en los corazones.

El llamamiento eficaz

En este contexto debemos decir algo sobre lo que Pablo denomina reiteradamente el llamamiento divino y el llamado de la iglesia.[60] Esta expresión concuerda con lo que ya en el Antiguo Testamento es una calificación del Pueblo de Dios. Pablo aplica a la iglesia neotestamentaria esta terminología como un *terminus technicus*[61] (término técnico). Pablo habla de los «llamados» o los «llamados santos» (por ejemplo, Ro. 1:6, 7; 1 Co. 1:2; *cf.* v. 9). Pero le confiere a esta terminología un significado fecundo por medio de entenderla como la palabra del poder divino por medio de la cual Dios llama a la existencia las cosas que no existen y por medio de la cual ejecuta lo que manda (Ro. 4:17; 9:11, 25; 1 Ts. 5:24). Este llamado poderoso y eficaz de Dios tiene lugar por medio del evangelio. Por el evangelio Dios llamó a la iglesia tanto a la fe misma como a la totalidad de la nueva vida por la fe.

Además, Dios lleva a cabo su gracia electiva[62] mediante el llamamiento eficaz del evangelio. Un llamamiento que no se fundamenta en las obras o en el mérito humano, sino en el anterior propósito redentor de Dios (2 Ts. 2:13ss.; 2 Ti. 1:9; Ro. 8:29ss.; 9:12). Para los llamados conforme al propósito divino (Ro. 8:28), la predicación del Cristo crucificado es poder y sabiduría de Dios (1 Co. 1:24). Es la «fe de los escogidos de Dios» (Tit. 1:1) la que determina el modo de existencia de la vida nueva por el Espíritu.

El que se subraye el carácter electivo y eficaz del llamado del evangelio y la relación que hay entre el llamamiento y el propósito salvador de Dios, no significa de ninguna manera que la predicación de Pablo menoscabe el carácter de obediencia que tiene la fe. En ninguna parte surge esto con mayor fuerza que en la extensa consideración de la incredulidad de Israel, donde una y otra vez introduce en el paisaje la omnipotencia de Dios y su elección. No

60 *Cf.* también Gutbrod, *Die paulinische Anthropologie*, pp. 184ss.

61 Véase la sección 55.

62 *Cf.* también K.L. Schmidt, *TDNT*, III, p. 492.

recurre a esto con el fin de explicar en sentido antropológico el hecho de que Israel se haya endurecido en incredulidad y que los gentiles hayan recibido a Cristo por la fe. Su propósito es más bien arrojar luz sobre el gran tema soteriológico de su predicación: «el propósito de Dios... no proviene de las obras sino del que llama» (Ro. 9:11, 16). Por un lado, culpa a los judíos y a todos los que buscan la justicia por las obras (Ro. 9:30ss.), quienes en incredulidad y rebeldía se han opuesto a este evangelio «no de las obras sino del que llama» (10:19ss.). Por otro lado, este «sino por el que llama» implica que la fe no es una «obra» a la que uno puede apelar o (contra los judíos) en la que uno puede jactarse (*cf.* 11:18ss.), sino el fruto del llamamiento eficaz que Dios lleva a cabo por medio del evangelio (9:24ss.), de tal manera que el contenido de la promesa que Dios dio a Abraham es comunicado realmente como un poder que vivifica (Gá. 3:16ss.; 4:23, 28ss.). Con esto no se anula el carácter culpable de la incredulidad como desobediencia a la gracia de Dios (Ro. 10:3). El llamamiento divino no elimina la acción del ser humano, sino que le exige obediencia al evangelio. Pero todo esto funciona en un contexto más amplio,[63] en el cual nadie más que Dios —aquel que elige y es glorificado— es el Principio y el Fin (Ro. 11:36).

41. La naturaleza de la fe

El significado todo abarcador de la fe como modo de existencia de la nueva humanidad nos lleva a analizar más detenidamente la naturaleza de la fe.

---

63 Sobre esto véase la sección 57. Según Bultmann, los pasajes en que la fe es representada como un don de Dios o relacionada con el propósito divino mismo, nos colocan ante una contradicción insalvable si los interpretamos literalmente, «pues una fe que Dios obra sin participación de la decisión humana no sería, evidentemente, un acto de obediencia genuina». Desea interpretar estas expresiones de tal manera que «la decisión de fe no... se remonta hasta algún motivo terrenal, cualquiera que sea», sino que todos estos motivos terrenales «pierden toda fuerza motivadora ante el encuentro con la proclamación» (*Theology*, I, p. 330). Pero para Pablo tal problemática es desconocida. Según el apóstol, la elección no significa que la fe es obrada sin mediación de la decisión humana, sino que precisamente el poder del evangelio lleva al hombre a tomar tal decisión. Por consiguiente, la elección no puede interpretarse como la carencia de «motivación terrenal» al momento de tomar la decisión, sino más bien como la carencia de tal «motivación terrenal» en Dios cuando hace su llamamiento al hombre pecador. En este llamado y elección «Dios tiene sus propias razones». Pablo confirma con vehemencia que en este llamado se revela la plena libertad de Dios de compadecerse de quien quiere (Ro. 9:11, 12, 15, 24), pero esto no hace ilusoria la fe ni la incredulidad en su carácter de desobediencia y desobediencia respectivamente (Ro. 9:25; 10:20, 21). Nos encontramos aquí ante un hondo misterio que, dada la desigualdad entre la libertad divina y la humana, no se deja reducir causalmente a ninguna de las dos libertades (*cf.* más adelante, la sección 57).

La fe y el evangelio

En general, en la predicación de Pablo y en todo el Nuevo Testamento, la fe es el concepto central empleado para indicar el aspecto humano correlativo de la realidad redentora y escatológica revelada en Cristo. En ese sentido la fe es en sí un concepto histórico-redentor, tal como se expresa particularmente en la típica afirmación de Gálatas 3:23. Por la misma razón, los conceptos «fe» y «evangelio» se definen recíprocamente uno al otro. En una oportunidad el evangelio puede ser llamado «palabra de fe»[64] (Ro. 10:8), y en otra la fe puede ser caracterizada como «la fe del evangelio» (πίστις τοῦ εὐαγγελίου, Fil. 1:27), y aun como «el oír con fe», es decir, el oír el evangelio con fe (Gá. 3:2, 5).[65]

Esta relación fundamental entre la fe y el evangelio determina la naturaleza de la misma en más de un aspecto. Se puede partir del contenido del evangelio como mensaje de salvación, y entonces caracterizar la fe fundamentalmente como el sometimiento y la confianza de fe, especialmente en contraposición con la confianza en las obras de la ley. Se puede también, más formalmente, tomar como punto de partida en el evangelio como el mensaje de salvación, con lo cual la fe sobresale entonces principalmente como la obediencia de la fe. Desde luego, ambos aspectos están vinculados muy estrechamente entre sí y son igualmente característicos del concepto paulino de la fe. Comenzamos con el segundo porque es el más general y comprensivo.

La fe como obediencia

La fe como obediencia es de importancia central en la concepción paulina, y el apóstol reiteradamente la define como tal en sus epístolas. Al comienzo mismo de la Epístola a los Romanos (1:5) dice que ha recibido su apostolado para la «obediencia que consiste en la fe»[66] entre todos los gentiles; lo cual se repite al finalizar la epístola (16:26, al menos según muchos manuscritos). Idéntico pensa-

---

64 En la frase τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως (la palabra de la fe), tenemos un genitivo de aposición, en el sentido de «la palabra destinada para la fe», «la palabra que es recibida en fe», o algo similar; *cf.*, p. ej., Greijdanus, *Rom.*, II, p. 461.

65 El griego registra ἀκοὴ πίστεως (el oír de fe). Para una explicación de esta expresión y sus diversas interpretaciones, véase mi *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*, 1953, p. 113.

66 La expresión es ὑπακοὴ πίστεως (lit. obediencia de fe), donde el genitivo debe interpretarse como genitivo de aposición: «obediencia que consiste en la fe» o como genitivo calificativo: «obediencia de fe» (*cf.* NTT, BJ, LT, CI); *cf.* también Greijdanus, *Rom.*, I, pp. 67s. Algunas versiones toman el genitivo como objetivo: «obediencia a la fe (= doctrina)» (NC, RV60, LBLA,VM; *cf.* NVI).

miento está presente cuando el apóstol habla de que los judíos «no se han sometido a la justicia de Dios» (τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν, Ro. 10:3). Pues esta justicia es el gran contenido del evangelio (Ro. 1:17). Por consiguiente, la incredulidad significa desobedecer al evangelio (Ro. 10:16; *cf.* 11:30; 2 Ts. 1:18). La fe y la obediencia se dan la mano y pueden ser usadas como conceptos intercambiables (*cf.* Ro. 1:8; 16:19; 1 Ts. 1:8 y Ro. 15:18), lo mismo que la incredulidad y la desobediencia (*cf.* Ro. 2:8; Ef. 2:2; 5:6). De todo esto surge la estrecha vinculación de la fe con el evangelio como la autorizada comunicación de la salvación. Y ello determina en primera instancia su intención inicial.

La fe y la gracia de Dios

Naturalmente, esta estructura de la fe como obediencia no debe ser desligada ni por un momento del contenido del evangelio. No se trata de una obediencia formal que ha de preparar el camino para la fe en el contenido del evangelio, sino que ante todo la obediencia a su contenido. Se trata de subordinarse a la justicia de Dios, se trata de estar dispuesto a someterse (ὑπακοή) a esta justicia como al camino redentor de la gracia, revelado y ordenado por Dios. La fe puede (¡y debe!) llamarse obediencia porque el evangelio no llega al hombre como una comunicación u ofrecimiento que lo deja libre de hacer lo que quiera, sino que le exige la decisión y la acción de entrar en ese camino de salvación ordenado por Dios. El evangelio demanda que el ser humano abandone todo otro medio de salvación que aquel que se proclama en el evangelio. Lo que aquí se da a entender es la respuesta y la obediencia a la gracia de Dios, y la fe debe ser calificada de esa manera porque no se puede participar del don de la gracia sino respondiendo y siguiendo al evangelio.

La fe y la confesión

En estrecha relación con este carácter de la fe como obediencia se halla también el aspecto de la confesión, mencionada una y otra vez junto con la fe. Así por ejemplo en Romanos 10:9, 10: «Si con tu boca confesares a Jesús como Señor, y creyeres en tu corazón que Dios le levantó de los muertos, serás salvo. Porque con el corazón se cree para justicia, pero con la boca se confiesa para salvación».

La relación es tan estrecha porque «confesar» (ὁμολογέω, ὁμολογία) originalmente significaba «decir lo mismo», «hablar juntos», y de ahí que contenga también el elemento de comprometerse

con algo o alguien, estar dispuesto a declararse partidario de algo en presencia de otros, considerarse responsable de algo.[67] Por un lado, lo característico de «confesar» es pues, responsabilizarse en público de la fe. En este sentido la palabra tiene cierto significado forense, donde el *forum* (la plaza pública, los tribunales) o «testigos» se toman como el tribunal secular de la gente en general, o bien como la iglesia o sus representantes, ante los cuales uno profesa su fe y se hace responsable por su contenido (1 Ti. 6:12ss.).[68] Por otro lado, la «confesión» como ὁμολογία expresa que la fe tiene una norma (en el evangelio), y que la esencia de la fe consiste en adherirse a dicha norma y saberse responsable de ella. La espontaneidad de la fe al expresarse a sí misma (2 Co. 4:13) y la obediencia de fe como asentimiento al evangelio van de la mano en el acto de confesión. En este sentido, «se confiesa con la boca para salvación», esto es, se confiesa expresando que uno pertenece a Cristo por la fe. Pablo habla de ello como de «la obediencia de vuestra confesión del evangelio de Cristo» (τῇ ὑποταγῇ τῆς ὁμολογίας ὑμῶν εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, 2 Co. 9:13). El hecho de que la confesión esté atada al evangelio la preserva, por un lado, de todo falso tradicionalismo e intelectualismo y, por el otro, de disolverse en un misticismo e idealismo.[69]

La fe y el Cristo del evangelio

La fe está determinada por el evangelio, y la estructura de la fe debe concebirse en términos de obediencia. Estas dos cosas explican la relación que la fe tiene con Cristo. Pues Pablo no habla sólo de «fe en el evangelio», sino muy a menudo también de «fe en Cristo», usando diversas fórmulas.[70] En base a la fórmula «fe en (ἐν) Cristo», algunos han querido respaldar la idea de que Pablo tenía un concepto místico de la fe, en el sentido de «algo que se cumple en la unión vital con el Cristo espiritual».[71]

---

67 *Cf.* también Michel, *TDNT*, V, pp. 207ss., quien dice que Pablo usa el término ὁμολογία (confesión) en el sentido de «una respuesta al evangelio de Cristo, obediencia a su mensaje, aceptación de su llamado y expresión de compromiso», p. 215.

68 En cuanto a este pasaje y las diversas interpretaciones de «los muchos testigos», véase, p. ej., C.K. Barret, *The Pastoral Epistles*, 1963, p. 86.

69 *Cf.* también Michel, *TDNT*, V, p. 212.

70 Las palabras πίστις (fe) y πιστεύω (creer) pueden aparecer seguidas de genitivo: Ἰησοῦ Χριστοῦ (Jesucristo), Χριστοῦ Ἰησοῦ (Cristo Jesús), etc. (*cf.* Ro. 3:22, 26; Gá. 2:16, 20; 3:22; Fil. 3:9; Ef. 3:12), o seguidas de εἰς + acusativo: Χριστόν etc. (*cf.* Gá. 2:16; Col. 2:5). También ocurre πίστις (fe) seguida de ἐν Χριστῷ (en Cristo), etc. (*cf.* Gá. 3:26; Col. 1:4; Ef. 1:15; 1 Ti. 3:13; 2 Ti. 3:15) o de πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν (en el Señor Jesús, Flm. 5). El verbo πιστεύω (creer) puede venir seguido de ἐπ' αὐτῷ (en él, 1 Ti. 1:16) o del simple dativo ᾧ (a quien, 2 Ti. 1:12)

71 Así Deissmann, *St. Paul*, p. 140.

Según esta teoría, en la expresión πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (lit. fe de Jesucristo), el genitivo no debe tomarse como un genitivo objetivo (fe en Jesucristo), sino como un genitivo de comunión o místico,[72] en el cual el objeto de la fe no sería «Jesucristo», sino que calificaría la comunión que la fe tiene con él: «fe-Jesucristo».[73] Sin embargo, con justicia se ha objetado que entonces uno debería interpretar así también la combinación πιστεύω εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (creo en Jesucristo) —cosa que Deissmann hace—, pero tal procedimiento aislaría totalmente al uso lingüístico paulino del patrón que sigue el resto del Nuevo Testamento. Además, πίστις (fe) seguida de genitivo puede significar «dirigirse hacia un objeto», y eso es lo que en realidad significa en Pablo (*cf.* Fil. 1:27, τοῦ εὐαγγελίου, en el evangelio), así como habla también de la fe πρὸς τὸν κύριον (en el Señor), con lo cual obviamente no se refiere a semejante unión mística.[74]

Pero la forma en que —para Pablo— funciona la fe como obediencia al evangelio apunta en otra dirección. Por supuesto que esto no significa que la fe en Cristo carece de una relación personal con él (*cf.* p. ej. Gá. 2:20 y Ro. 10:9, 12, 14 donde en estrecha relación con creer y confesar, se habla de invocar a Cristo). Pero el punto es que dicha relación se define por la fe en el evangelio y es en cierto sentido idéntica a ella. Pues así como la fe en el evangelio no se dirige meramente a una cosa, a una palabra, a las Escrituras, etc., —sino que en la palabra se dirige a la persona que es su gran contenido—, de la misma forma la fe en Cristo no puede ser descrita sólo en términos de una relación personal, sino que debe delinearse como una relación con la persona de Cristo tal como se le conoce y llega a nosotros en el evangelio. Se trata de la fe en ese Cristo cuyo significado para el creyente procede de lo que se anuncia acerca de él en el evangelio: que vino al mundo, que padeció, murió, resucitó y vive en el cielo. Así ha sido proclamado y así han aprendido a creer los creyentes en él (1 Co. 15:11). Por esta razón, aun cuando la fe es calificada como «fe en Cristo», en su esencia es siempre definida por este elemento de sujeción al evangelio en su contenido concreto de la salvación.

Fe, tradición y doctrina

Esto último nos puede capacitar para entender la íntima relación que Pablo traza una y otra vez entre la fe en Cristo y la tradición (παράδοσις) que la iglesia ha recibido acerca de él, y la doctrina

---

72 Deissmann, *op. cit.*, p. 140s.

73 Así también, p. ej., O. Schmitz, *Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genitivgebrauchs*, 1924, p. 21s., que desea interpretar este genitivo «en el sentido de una calificación completamente general de esta fe» como una «fe-Cristo», una «Fe-Cristo Jesús», una «fe-Jesús», «sin que se exprese ni rastro de una relación verbal entre ambos sustantivos mediante el genitivo como tal, ya sea en el carácter de genitivo objetivo o subjetivo» (*ibid*, p. 132).

74 Véase, p. ej., Lietzmann, *Rom.*, p. 48.

(διδαχή) en la cual ha sido instruida. Ambos conceptos juegan un papel importante en las epístolas paulinas. Además, especialmente en cuanto a la «tradición», se deberá abandonar toda idea acerca de un origen colectivo o anónimo, idea implícita en nuestro concepto de tradición. También hay que abortar la concepción de que en general se está hablando de la fe de la iglesia como portadora de esa tradición. Pues en los últimos años se ha demostrado fehacientemente[75] que la idea que Pablo utiliza se orienta más bien al judaísmo y señala el evangelio como una tradición autoritativa claramente delimitada, de la cual ciertas personas calificadas son las portadoras autorizadas. Pablo utiliza el concepto de tradición en este sentido, y el contenido de dicha tradición es ante todo el acontecimiento redentor que tuvo lugar en Cristo y cuyos portadores son los apóstoles, que él llamó y autorizó especialmente para ello (*cf.* 1 Co. 11:2, 23; 15:1, 3; Gá. 1:12).[76] En este sentido deben entenderse las expresiones «transmitir, enseñar como tradición» (παραδίδωμι, 1 Co. 11:2, 23; 15:3) y «recibir o aprender como tradición» (παραλαμβάνω, 1 Co. 11: 23; 15:1, 3; Gá. 1:9, 12; Fil. 4:9; 1 Ts. 2:13; 4:1; 2 Ts. 3:6) que Pablo usa frecuentemente. Lamentamos que, por falta de conceptos equivalentes, nuestras traducciones no comuniquen el fértil significado de dichas expresiones. Por ejemplo, en 1 Corintios 15:3 el sentido sería algo como: «yo os transmití como tradición autoritativa lo que también recibí como tradición» (παρέδωκα ὑμῖν ὃ καὶ παρέλαβον).

La conexión que hay entre tradición y doctrina —así entendidas— califican la fe en Cristo y la fe en el evangelio en cuanto a su contenido y estructura; y lo mismo ocurre con la obediencia de la fe. Por ejemplo, Romanos 6:17 dice: «habéis obedecido de corazón al patrón de doctrina [tradición apostólica autorizada] a la cual fuisteis entregados».[77] Además, Colosenses 2:6 señala la fe en Cristo de la siguiente manera: «habéis recibido como tradición (παρελάβετε) a Cristo Jesús», y se exhorta a la iglesia a mantenerse así en él (*cf.* Ef. 4:20).

75 Véase, p. ej., Cullmann, «The Tradition», en *Early Church,* 1956, pp. 63ss.; B. Gerhardsson, *Memory und Manuscript,* 1961, p. 288, y la literatura que cita.

76 Véase también mi *Historia de la salvación y Santa Escritura,* p. 31ss.

77 Sin suficiente base, Bultmann cree que esta expresión es una glosa temprana (*TLZ,* 1947, pp. 193s.). Es mucho más probable pensar que aquí surge el concepto paulino de doctrina y de tradición, de una manera muy concisa, pero sin llamar la atención, *cf.* también Michel, Der Brief an die Römer, 1955, p. 136.

La fe y la autoridad apostólica

De esta manera se traza una estrecha relación entre la fe de la iglesia y la autoridad apostólica, y asimismo el mandato apostólico determina el carácter de la fe como obediencia.[78] Basta una mirada a las epístolas de Pablo para darse cuenta cómo quiere que entendamos esa obediencia de la fe. No se dirige a la iglesia sólo con razonamientos lógicos, no sólo apela a la conciencia o a la manera en que el evangelio satisface las necesidades humanas, sino que sus palabras se fundamentan ante todo en el mandato que como apóstol ha recibido de Cristo. Cuando ve que el contenido del evangelio es amenazado o falsificado, hace valer su palabra autoritativa sin permitir que lo contradigan: «mas os hago saber» (γνωρίζω δὲ ὑμῖν, 1 Co. 15:1; Gá. 1:11).

Aquí también los aspectos «formal» y «sustancial» de la autoridad del evangelio y del correspondiente carácter de la fe como obediencia están ligados indisolublemente. Pablo no exige primero el reconocimiento obediente de su pleno poder y luego del contenido de su mensaje. Más bien su mandato y facultades consisten en el anuncio de la revelación del misterio, y el carácter de su autoridad apostólica se ha de inferir de ello (*cf.* Ef. 3:2ss.). Por otra parte, la naturaleza del evangelio —como nuevas de salvación de lo que Dios ha hecho en Cristo y de lo que aconteció en su muerte y resurrección— implica que la autoridad del evangelio no se basa únicamente en el impacto subjetivo que provoca en el corazón y la voluntad del ser humano, sino ante todo en la realidad de lo que aconteció una vez. Por tanto, si la tradición del acontecimiento redentor no fuera fidedigna, el evangelio no sería evangelio, la fe no sería fe, ni la obediencia de fe al evangelio sería obediencia (1 Co. 15:14ss.; *cf.* vv. 1ss.). Para referirse a esta unidad, Pablo se remite siempre a su llamado como apóstol de Jesucristo. En otras palabras, se remite a la predicación y tradición del evangelio garantizada y autorizada por el Cristo exaltado mismo. Por consiguiente, la fe en esta tradición no se basa en última instancia en la fidelidad de los testigos o portadores humanos sino en la manera en que el Señor viviente puso a sus apóstoles como fundamentos de la iglesia y exige de ésta obediencia a lo que ellos en su nombre anuncian con autoridad y poder (*cf.* Ro. 15:18ss.; 2 Co. 12:12; 1 Ts. 1:5; 2:13; Ef. 2:20).

---

78 *Cf.* también Mundle, *Der Glaubenbegriff des Paulus*, p. 32s.

La pureza de la fe

De esto emana naturalmente el llamado de la iglesia a proteger de la corrupción y del error a esta fe que se concentra en Cristo. Así como los creyentes han recibido a Cristo por medio de la tradición apostólica, así también deben andar en él, para ser establecidos en la fe «como habéis sido enseñados» (καθὼς ἐδιδάχθητε), y cuidar que nadie los engañe por medio de filosofías engañosas «según la tradición de los hombres» (κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων) y «según los rudimentos del mundo» (κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, Col. 2:6ss.). Pues la palabra que han recibido mediante la tradición es en verdad la palabra de Dios, la cual actúa en los que creen (1 Ts. 2:13). Por consiguiente, el mandato «estad firmes en la fe» (στήκετε) significa también «asid con fuerza las tradiciones» (κρατεῖτε τὰς παραδόσεις, 2 Ts. 2:14, 15; *cf.* 3:6), así como también la renovación de la vida y el abandono del hombre viejo están relacionados muy estrechamente con el conocimiento de Cristo así recibido, y deben estar continuamente sujetos a esa norma.

Las epístolas pastorales hablan de la «doctrina sana» y de la «fe sana» (1 Ti. 1:10; Tit. 1:13; 3:2), y una y otra vez subrayan la necesidad de que el ministro del evangelio y la iglesia guarden el buen depósito[79] que les ha sido encomendado (1 Ti. 6:20; 2 Ti. 1:14). Por todo lo que hemos visto hasta ahora sobre la tradición y la doctrina, no podemos entender la opinión de los que insisten que las afirmaciones de las epístolas pastorales son incompatibles con el concepto que Pablo tenía de la fe.[80] Es cierto que las Pastorales registran un desarrollo (¡natural!) y que con el correr del tiempo la antítesis entre la fe cristiana y la tradición humana se ha hecho más aguda. Pero por más que todo esto sea cierto, esto no altera el hecho de que la necesidad de conformarse a la tradición es parte de la esencia del concepto paulino de la fe y que desde el comienzo esta fe se contrapone a la sabiduría pagana (1 Co. 1:20ss.) y contiene en sí el requisito de ser resguardada y defendida del error y la corrupción (*cf.* también Ro. 16:17).

---

79 La palabra es παραθήκη (aquello que es encomendado al cuidado de otro). Sobre este concepto (muy relacionado con παράδοσις, tradición), véase C. Spicq, *Les Épitres Pastorales*, 1947, pp. 327-335.

80 Tal como opina, p. ej. Kümmel («Der Glaube im N.T., seine katholische und reformatorische Deutung», *Theol. Blätter*, 1937, col. 217). En cuanto al reconocimiento del concepto paulino original de la fe en las epístolas pastorales, véase las hermosas páginas que Schlatter (*Der Glaube im N.T.*, 1927, pp. 406-418) dedica a «la fe» en estas epístolas. Sus consideraciones superan con mucho las afirmaciones de Kümmel.

La fe y el conocimiento

De esto surge automáticamente que el conocimiento ocupa un lugar importante en el concepto paulino de la fe. No podemos aproximarnos a la fe desde la esfera de las emociones o los sentimientos en el sentido del misticismo pagano. Tampoco podemos definir la fe como un acto de entrega o *Entscheidung* (decisión, resolución) sin una clara noción de aquello a lo que uno se entrega o por lo que se decide. La fe presupone más bien un conocimiento sobre el cual descansa y del cual deriva siempre su poder.

El conocimiento como algo perjudicial

En verdad, la relación entre la fe (πίστις) y el conocimiento (γνῶσις) —como ocurre con la fe y las obras— es ambivalente. Por una parte, el conocimiento podría ser una piedra de tropiezo para la fe, cuando —al igual que las buenas obras de los judíos— representa la voluntad humana de autosalvación. Mientras que Gálatas y Romanos desarrollan la antítesis entre la fe y las obras, 1 Corintios se ocupa de la amenaza que la γνῶσις (conocimiento) representa para la fe cristiana (*cf.* 1 Co. 1:26-29). Y este peligro existe no solamente del lado de lo que Pablo llama la «sabiduría» del mundo (1 Co. 1:21), sino que también puede surgir de cierto tipo de γνῶσις cristiana. Pablo reconoce esta γνῶσις cuando dice: «sabemos que todos tenemos conocimiento» (οἴδαμεν ὅτι πάντες γνῶσιν ἔχομεν, 1 Co. 8:1), pero advierte en seguida que «el conocimiento llena de orgullo, pero el amor edifica» (ἡ γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ). El problema que aquí se trata es el mal uso del conocimiento cristiano que se exalta sobre el prójimo, el débil. Se trata de un conocimiento puesto al servicio de la propia libertad individual, pero no de la edificación de la iglesia. Este conocimiento sólo fomenta un individualismo soberbio que se contrapone al amor. En este sentido el conocimiento —al igual que las obras— se contrapone al amor, y como tal es perniciosa y sin provecho (1 Co. 13:2, 3).[81] Esas son las expresiones negativas acerca de la γνῶσις.

El conocimiento como algo edificante

La fe se contrapone a las «obras» como medio de autosalvación y fundamento de la propia jactancia. Sin embargo, la fe también produce obras y no carece de ellas. Lo mismo sucede con el conocimiento (γνῶσις) y la sabiduría (σοφία). Dios destruye la sabiduría

---

81 Sobre esto, véase la sección 48.

del mundo, pero Cristo nos es hecho sabiduría de Dios (1 Co. 1:30). Por esta razón, la fe en Cristo —como fruto de la predicación del evangelio— es también conocimiento y sabiduría, y los conceptos πίστις (fe) y γνῶσις (conocimiento) se definen el uno al otro en la concepción paulina de la fe.[82]

La relación integral entre la fe y el conocimiento en las epístolas paulinas puede demostrarse sobre la base de material tan abundante, que no lo agotaremos aquí. Pablo afirma que fue el «insuperable conocimiento de Cristo Jesús» (τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ) lo que lo llevó a abandonar todos sus logros y a buscar únicamente la justicia que se basa en la fe (Fil. 3:8ss.). En este sentido puede calificar su mensaje del evangelio como la «palabra de fe», como la manifestación de «la fragancia del conocimiento» (τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως) de Cristo (2 Co. 2:14). Desde luego que este conocimiento se refiere sobre todo a la resurrección de Cristo como contenido y sustento de la fe (Ro. 4:24; 10:9; 1 Ts. 4:14; Col. 2:12), y puede describirse como «el conocimiento de la gloria de Dios en el rostro de Jesucristo» (2 Co. 4:6). Con todo, Pablo habla de muchas formas de un conocimiento muy relacionado con la fe, especialmente en el muy frecuente giro «sabiendo» o «porque sabemos» (Ro. 5:3; 6:9; 1 Co. 15:58; 2 Co. 1:17; 4:14, etc.).[83] El conocimiento aparece, además, como fundamento, motivo o implicación de la fe, y tiene también el carácter de un «saber en la fe» (Ro. 6:9, 2 Co. 4:14). El conocimiento califica a la fe como una fe consciente, dirigida y, por lo tanto, convencida y segura.

Conocimiento básico y conocimiento maduro

Al igual que en el caso de la fe, en la iglesia se observa también una diferencia de conocimiento. De ambos se puede afirmar que la iglesia no ha llegado inmediatamente a la plena madurez. Repetidamente se habla de «abundar» (περισσεύω), «ser lleno» (πληρόω) y «crecer» (αὐξάνω) en conocimiento (Fil. 1:9; Col. 1:9, 10; 2 Co. 8:7). En este sentido, la fe y el conocimiento aparecen repetidas veces como conceptos que se complementan y se definen recíprocamente. La iglesia debe llegar progresivamente a la unidad en «la fe y el conocimiento» (τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως) del Hijo de Dios (Ef. 4:13); y en otro pasaje se habla de abundar «en fe, palabra y conocimiento» (πίστει καὶ λόγῳ καὶ γνώσει, 2 Co. 8:7).

---

82 *Cf.* también Bultmann, *TDNT*, VI, pp. 220ss.

83 El giro griego es εἰδότες ὅτι; *cf.* Mundle, *Glaubensbegriff*, pp. 17ss.

A veces se expresa enfáticamente la diferencia entre el conocimiento inicial de la fe y el conocimiento desarrollado. Pablo expresa en 1 Corintios 2:6 que habla sabiduría (σοφία) entre los que han alcanzado la madurez, y se queja de los corintios que piensan tan elevadamente de su propio conocimiento que le impiden a Pablo explayarse en esa sabiduría delante de ellos, porque todavía se comportan como niños. Los tilda de «párvulos en Cristo» que debido a su carnalidad no pueden tolerar «alimento sólido» (1 Co. 3:1ss.). Esto no quiere decir que distinguiera entre dos grupos, entre los «inmaduros» y los «perfectos».[84] Lo que afirma más bien es que un elemento inherente de la sabiduría dada en Cristo es que uno crezca de la inmadurez a la madurez. La iglesia como un todo debe ser llevada a «las riquezas de pleno entendimiento», al «conocimiento del misterio de Dios el Padre y de Cristo, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento». Entonces no será más engañada con palabras persuasivas ni será llevada por doquiera de todo viento de doctrina por la estratagema de los hombres (Col. 2:2ss.; Ef. 4:13ss.).

El contenido del conocimiento

Las propias epístolas de Pablo no dejan ninguna duda alguna acerca de cuál es el contenido de este conocimiento (ἐπίγνωσις, γνῶσις) y de esta sabiduría (σοφία). Por un lado, se refiere a la comprensión cada vez mejor de la voluntad de Dios, en el sentido ético del vocablo. Por ejemplo, Pablo menciona que él intercede para que la iglesia sea llena «del conocimiento de su voluntad (τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ) en toda sabiduría y entendimiento espiritual, para que os conduzcáis como es digno del Señor» (Col. 1:9ss.). Se refiere a lo mismo cuando habla de abundar «en conocimiento y en todo discernimiento (ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει), para que aprobéis lo mejor», lo que aparentemente debe ser interpretado también en sentido ético[85] (*cf.* también Flm. 6; Ro. 15:14).

Es evidente, sin embargo, que este conocimiento de la fe y del crecimiento en él, no es en primer lugar de naturaleza ética. Al comienzo de la Epístola a los Efesios se habla de la abundante gracia que Dios ha mostrado a la iglesia «en toda sabiduría y entendimiento (ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει), dándonos a conocer el misterio

---

84 Reitzenstein y otros interpretan el concepto τέλειος (maduro, íntegro, perfecto, *cf.* 1 Co. 2:6) a partir de los misterios helénicos, y creen que el término se refiere a aquellos que han llegado a la «plena gnosis». Para una refutación de dicha teoría, véase el siempre valioso escrito de K. Deissner, *Paulus un die Mystik seiner Zeit*, 1921, pp. 39ss.

85 Sobre esto, véase la última parte de la sección 46.

de su voluntad» (Ef. 1:8, 9). El contexto deja en claro que lo que debe entenderse aquí como «el misterio de su voluntad» (τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ) no es en primer lugar el requerimiento ético de Dios, sino su voluntad de redención tal como se reveló en la venida y la obra de Cristo. En consecuencia, la oración del apóstol busca que Dios otorgue a la iglesia «Espíritu de sabiduría y revelación en el conocimiento (ἐπιγνώσει) de él, alumbrando los ojos de vuestro corazón, para que sepáis cuál es la esperanza de su llamamiento, y cuál la riqueza de la gloria de su herencia», etc. (Ef. 1:17ss.; *cf.* 3:18, 19). Aquí el contenido del conocimiento de la fe consiste en una profunda y más amplia comprensión de lo que Dios ha dado y dará en Cristo. Así también deben entenderse «el conocimiento del misterio de Cristo» y «los tesoros de sabiduría y conocimiento» que están escondidos en Cristo (Ef. 3:4; 2, Col. 2:3). A veces se habla con un lenguaje más fuerte del Espíritu que todo lo escudriña, aun lo profundo de Dios, para que sepamos lo que Dios nos ha concedido en Cristo (1 Co. 2:10ss.). Todo esto no debe inducirnos a pensar en la existencia de una doctrina oculta o en revelaciones esotéricas, destinadas a un pequeño grupo de «perfectos». Como dice el mismo Pablo, en el mismo contexto de 1 Corintios, él no conoce otro evangelio que el de Jesucristo y éste crucificado (1 Co. 2:2). El «misterio de Cristo» y «las profundidades de Dios» es aquello que Dios se propuso en Cristo y lo reveló en el cumplimiento del tiempo. Pero el conocimiento de este misterio y de estas profundidades no consiste sólo en la tradición que se comunica acerca de lo que aconteció, sino también en el significado todo abarcador de dicho suceso. Las epístolas de Pablo dan un cuadro inconfundible de este conocimiento y sabiduría, pues en ellas el apóstol —que se denomina a sí mismo «administrador de los misterios de Dios» (1 Co. 4:1)— desarrolla el significado de la muerte y resurrección de Cristo en todos sus aspectos. Esto lo hace cuando interpreta el Antiguo Testamento en una forma cristocéntrica (Ro. 4; Gá. 3; 4:21-31; 1 Co. 10:1-13; 2 Co. 3:7-18, etc.), cuando habla del destino de Israel en la imponente exposición histórico-redentora de Romanos 9-11, la cual culmina con la adoración de lo que aquí nuevamente se denomina «las profundidades» de Dios (Ro. 11:33). Lo mismo ocurre cuando designa a Cristo como el segundo Adán (Ro. 5; 1 Co. 15) o cuando arroja luz sobre la resurrección de los muertos (1 Co. 15:35-49). Esta sabiduría y conocimiento van aun más lejos cuando Pablo, resistiendo a la herejía en Colosas, extiende la significación de Cristo a todo el mundo creado, a las potestades del cielo y de la tierra, a la historia. Lo mismo hace cuando guía a la iglesia a que se entienda a sí misma —a la luz de la significación de Cristo en el mundo y en la

historia— como cuerpo de Cristo, como llena de toda la plenitud de aquel que «todo lo llena en todo» (Col. 2; Ef. 1:23). Seguir el curso del misterio revelado de esta manera, captar sus implicaciones para el gran futuro y sobre la manera en que tendrá lugar (1 Co. 15:51; 1 Ts. 4:15, 17), todo descubre algo de los tesoros de sabiduría y conocimiento que están escondidos en Cristo. Estos tesoros pueden ser conocidos por aquellos que «poseen la νοῦς (mente) de Cristo», por «el hombre espiritual» que no se queda a mitad de camino en la inmadurez, sino que —enseñado por el Espíritu— aprende a escudriñarlo todo y relacionar todo lo que «es del Espíritu», a fin de conocer así lo que Dios nos ha dado en su gracia (1 Co. 2:6-16). Pues Pablo mismo no es solamente un dispensador y administrador de estos misterios de Dios y no sólo ora para que Dios otorgue este conocimiento a la iglesia —oración que al mismo tiempo es la introducción a lo que él puede comunicarle a la iglesia—, sino que quiere que la iglesia misma esté activa, para que así se edifique y arraigue en Cristo, que es el fundamento vivo de la fe (Col. 2:7), y para que comprenda con todos los santos todas la anchura, longitud, la profundidad y la altura (Ef. 3:18), como dotada con el Espíritu del conocimiento y de la revelación de Dios en Cristo (Ef. 1:17; Fil. 3:15).[86]

No cabe duda que este conocimiento y sabiduría en toda su extensión e explicaciones no coincide sin más con la fe. No son dones que, por así decirlo, están a la mano. Más bien deben ser descubiertos, rastreados, investigados con todos los santos de todas las generaciones. Porque los tesoros de la sabiduría y el conocimiento son más de lo que una sola persona puede englobar, son más de lo que una iglesia y una generación puede abarcar. Además, hay diferentes dones, y no todos los miembros de la iglesia participan de cada uno de ellos en la misma medida y en el mismo sentido. Por tanto, bajo la diversidad de dones espirituales[87] Pablo menciona «la palabra de sabiduría» y «la palabra de ciencia». Pero esto no altera el hecho de que este conocimiento y sabiduría han sido dados solamente para la edificación de toda la iglesia, y que este conocimiento —en el sentido que significa más que el reconocimiento fundamental del amor de Dios en Cristo— califica a la fe según su naturaleza, y así pertenece al nuevo modo de existencia de la iglesia que le ha sido dada por el Espíritu (1 Co. 2:15, 16).

---

86 Véase también O. Cullmann, «La nécessité de la Théologie pour l'Eglise selon le Nouveau Testament», en el *Bulletin de la Faculté Libre de Théologie protestante de Paris*, 1957.

87 Véase la sección 71.

La fe como confianza y entrega

Con lo dicho ha quedado clara la indisoluble relación entre la fe y el mensaje de salvación. A la luz de esto se puede entender que ya en el lenguaje paulino la fe puede denotar no sólo la *fides qua* (la fe con la que se cree, la fe subjetiva) sino también la *fides quae creditur* (la fe que se cree, la doctrina).[88] Si esto es así, por otra parte, la fe en su esencia está definida por el hecho de que es fe en la salvación, y tiene así el carácter de confianza, rendición, esperanza. Ni por un momento debemos aceptar la idea de que la fe —debido a que está tan ligada a la tradición y consiste en la obediente sujeción a la doctrina apostólica de la salvación— resida solamente o en primer lugar en la esfera cognitiva y no afecte desde el comienzo al hombre en la totalidad de su existencia. El hecho de que Pablo describa la fe como un asunto del corazón (Ro. 10:9), y que reiteradamente relacione el conocimiento con la νοῦς, ya es prueba suficiente de lo contrario, pues precisamente estos dos conceptos señalan —como hemos visto[89]— el hombre nuevo en su autodeterminación central.

Es verdad que en las epístolas de Pablo —ni en el resto del Nuevo Testamento— el elemento de confianza no se menciona muy a menudo explícitamente,[90] mucho menos, por ejemplo, que en los Salmos del Antiguo Testamento. Esto se debe a que en el Nuevo Testamento la fe tiene que ver ante todo con la salvación escatológica universal revelada en Cristo, mientras que en los Salmos se trata más bien del destino personal del que ora en su necesidad, del piadoso que deposita su confianza en Dios.[91] Pero esto no significa que la confianza no sea un elemento esencial en el concepto paulino de la fe. La confianza aparece en la forma de fe en Jesucristo y en el evangelio, se ve involucrada en ellos y a su vez determina la naturaleza de esa fe. Negativamente, Pablo puede caracterizar la vida nueva por el Espíritu como vivir «no teniendo confianza en la carne» (οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες, Fil. 3:3ss.). Asimismo, cuando en Romanos 4 utiliza el ejemplo de la fe de Abraham, la interpreta como confianza en la promesa de Dios y en su poder para cumplirla (Ro. 4:11, 17-21); así también en otro pasaje y en concordancia con las Escrituras veterotestamentarias, califica el resultado de la fe como un «no será avergonzado» (Ro. 9:33; 10:11;

---

88 En cuanto a esta transición en el uso lingüístico, véase p. ej., Bultmann, *TDNT*, VI, p. 213.

89 *Cf.* las secciones 19 y 39.

90 Véase también Mundle, *Glaubensbegriff*, p. 37 y Bultmann, *Theology*, I, pp. 323; y en *TDNT*, VI, p. 218.

91 Así Bultmann, *TDNT*, VI, p. 7.

cf. Is. 28:16), y nuevamente concibe así la fe en el sentido de confianza. En su forma más característica esta confianza de la fe aparece en Pablo como la antítesis de la confianza judía en la ley.[92] En este sentido tiene un significado negativo y uno positivo. Consiste, por un lado, en desistir de todo mérito humano, es la exclusión de toda «jactancia» o confianza moral en uno mismo que se apoye en el poder de la ley como medio de salvación; por otro lado, es la entrega absoluta a la gracia de Dios, por lo cual las expresiones «en la fe» y «en la gracia» pueden ser paralelas (*cf.* 2 Co. 13:5; 1 Co. 16:13; 2 Co. 1:24). Es la seguridad de haber recibido acceso a Dios (Ro. 5:2), «arrojo y acceso confiando por medio de la fe» (τὴν παρρησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως, Ef. 3:12), es la conciencia de saber que uno es hijo de Dios, que es lo contrario del espíritu de esclavitud que nos hace vivir en temor (Ro. 8:15).

Confianza y conocimiento

Este mismo elemento de confianza —como un entregarse a la gracia divina— se encuentra también a la raíz del conocimiento. El conocimiento de Dios no es resultado de la iniciativa, la investigación o el estudio humanos, sino del interés que Dios tiene en el ser humano. Esto surge claramente de la manera notable en que Pablo, al hablar del conocimiento de Dios, alterna reiteradamente el sujeto y el complemento de ese conocimiento, y señala que el conocimiento que el hombre tiene de Dios es el reverso y la consecuencia del conocimiento que Dios tiene del hombre. Así ocurre en Gálatas 4:9, donde dice: «mas ahora, conociendo a Dios, o más bien, siendo conocidos por Dios», y en 1 Corintios 8:2, 3: «si alguno se imagina que sabe algo, aún no sabe nada como debe saberlo. Pero si alguno ama a Dios, es conocido por él». El conocimiento de Dios, pues, presupone esa relación en la que Dios ha querido colocarse respecto al hombre y que ha querido entablar con él. Por esta razón este conocimiento es un conocimiento redentor, un conocimiento al cual podemos abandonarnos, dependiendo de Dios y confiando en él, y la fe consiste siempre en unir el destino y vida de uno a aquello en lo que se cree.

Al mismo tiempo, el carácter de este conocimiento de Dios por la fe y de la confianza que lo acompaña, es definido por la naturaleza de este ser conocido por Dios en Cristo. También aquí predomina el aspecto histórico-redentor. El ser conocido por Dios no es en primer término de naturaleza individual o mística, y conse-

92 Véase la sección 22.

cuentemente la fe no es una condición del alma que corresponda a la conciencia de ser conocido en sentido tan ultra individualista,[93] sino que se fundamenta en la manera en que Dios nos conoció, buscó y salvó una vez en Cristo y continuará haciéndolo. En consecuencia, consiste en la seguridad de la reconciliación obrada una vez para siempre, consiste en el hecho de que hemos sido adoptados como hijos, pero involucra también toda la vida en todas sus facetas, goces, necesidades, temores y esperanzas en lo que Dios ha hecho y hará aún en Cristo, sabiéndose incluido en ello. En este sentido, Pablo puede decir que todo lo que no proviene de la fe —esto es, lo que se mantiene fuera de esta relación todo abarcadora— es «pecado» (Ro. 14:23), y en ese mismo contexto y con idéntico significado: «pues si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos» (Ro. 14:23). La fe, pues, no es una condición en la cual uno puede descansar después de haberla alcanzado. El mantenerse en la fe (Ro. 11:20; 14:4; 1 Co. 10:12; 15:1; *cf.* 1 Ts. 3:8) es al mismo tiempo una lucha continua (Fil. 3:12-14), en la cual es posible conducirse con mayor o menor firmeza, ser débil o ser fuerte en la fe, crecer o quedar rezagado (Ro. 14:1; 2 Co. 10:15; 1 Ts. 3:10). Pero la fe no se caracteriza por la debilidad sino por el poder, no por el estancamiento sino por el desarrollo, porque aun ahora puede participar del poder que Dios reveló en Cristo.

Fe, poder y comunión con Cristo

Esta conciencia de que a uno se le ha concedido vivir y participar en el poder de Dios como comunión con el Señor viviente, pertenece también al carácter distintivo del concepto paulino de la fe. Así es como ruega que la iglesia sepa cuál es la supereminente grandeza del poder (δύναμις) de Dios para con los que creen «según el ejercicio del poder de su fuerza (τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ), la cual actúo en Cristo, resucitándole de los muertos y sentándole a su diestra en los lugares celestiales» (Ef. 1:19ss.; *cf.* Col. 1:11). En consecuencia, la operación continua de la vida nueva tiene lugar mediante la fe en la acción de Dios que resucitó a Cristo de entre los muertos (Col. 2:12). Por tanto, el evangelio de las grandes obras de salvación es poder de Dios para salvación a todos los que creen (Ro. 1:16; 1 Co. 1:18). Por medio de la fe Cristo reside en los corazones de los suyos, y su residencia va acompañada del fortaleci-

93 *Cf.* también Bultmann sobre «The Pauline Concept of Faith in Contrast to Gnosticism», *TDNT*, VI, pp. 220ss.

miento con poder en el hombre interior por su Espíritu (Ef. 3:16). Así que, la vida nueva no sólo consiste en poseer la justicia que es por la fe en Cristo, sino también en conocerle a él y el poder de su resurrección (Fil. 3:10). La fe se manifiesta en poder (2 Ts. 1:11), y el Espíritu es también un Espíritu de poder. Los creyentes deben cumplir su vocación según el poder de Dios (2 Ti. 1:7, 8). Y esta certidumbre de participar en el poder de Dios es tanto más sorprendente cuanto que va acompañada de la conciencia de la propia debilidad (2 Co. 4:17), se perfecciona en la debilidad humana, y por cierto aprende a tener satisfacción en ella, para que se manifieste más claramente el poder de Cristo (2 Co. 12:9ss.). En realidad, esta misma debilidad constituye una prueba de que toda la vida depende de Cristo. Porque él también fue crucificado en debilidad, pero vive por el poder de Dios (2 Co. 13:3ss.). Esta solidaridad con Cristo —en la cual el creyente aprende a ver su vida presente en su significado más profundo (2 Co. 4:11; 6:9; Col. 1:24; 2 Ti. 2:10)— se manifiesta ya en esta vida como un manantial de poder y constituye la evidencia de la gloria futura.

Fe y esperanza

Por esta razón la esperanza está indisolublemente ligada a la fe, no sólo en virtud de la estrecha afinidad de ciertas experiencias o estados espirituales, sino en virtud de que la fe se concentra en Cristo: «Como hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él» (Ro. 6:8). De esta manera, Cristo mismo puede ser denominado la esperanza de gloria y ello hace posible entender que la «esperanza» puede señalar alternativamente tanto la *spes sperans* (acción de esperar) como la *spes sperata* (cosa que se espera). El apóstol habla en muchas maneras de la esperanza en conjunción con la fe y el conocimiento (p. ej. Col. 1:4ss., Tit. 1:1ss., Ro. 15:13) y particularmente con la fe y el amor, como cosas que dan expresión a la totalidad de la vida cristiana (1 Co. 13:13; 1 Ti. 1:3; Col. 1:4, etc.). Así, la esperanza descansa en la fe (Gá. 5:5); se la llama la esperanza del evangelio (Col. 1:23), la esperanza del llamado divino (Ef. 1:18), y como «la esperanza de la vocación» está al mismo nivel del «un Espíritu, un cuerpo, una fe, un bautismo» (Ef. 4:4), y representa así de una manera propia la nueva vida dada en Cristo y obrada por el Espíritu.

Además, la esperanza —en cuanto a su función y acción— se concentra en las cosas invisibles del futuro, que son eternas (*cf.* Ro. 8:24ss.; 2 Co. 4:18; 1 Co. 15:9), derivando su poder de ellas. Porque la esperanza no es una manera más débil de creer y de saber, sino precisamente una fuente de confianza y poder (2 Co.

1:9, 10; 3:12). Significa la esperanza expectante de que uno no será avergonzado en nada (Fil. 1:20). En consecuencia, mientras no llega lo esperado, proporciona paciencia y constancia (Ro. 8:25; 1 Ts. 1:3, etc.) manifestando así una vez más la imagen de Abraham que creyó en esperanza contra esperanza (Ro. 4:18). La esperanza no avergüenza (Ro. 5:5), pues por más que la salvación sea todavía cuestión de esperanza, es de esta manera que hemos sido (ya) salvados (Ro. 8:24).

Todo esto muestra con suma claridad cuánto poder, seguridad y victoria Pablo atribuye a la vida nueva como una vida por fe y en esperanza. Por otra parte, la fe y la esperanza representan asimismo el carácter provisional de la revelación de la nueva vida y de la nueva humanidad, y llama la atención cómo el apóstol enfatiza una veces la fe y otras la esperanza. Es así como en el concepto de la fe se introduce una enorme tensión y emoción que caracterizan la manera en que a menudo Pablo expresa su propia experiencia de fe en los pasajes más personales de sus epístolas. Este carácter provisional sobresale especialmente cuando la fe se contrasta con el andar por vista.

> «...porque andamos por medio de la fe, no por lo que vemos» (διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους, 2 Co. 5:7)
>
> «...porque en parte conocemos, y en parte profetizamos» (1 Co. 13:9)
>
> «...ahora vemos por espejo,[94] en forma borrosa[95]... ahora conozco en parte» (1 Co. 13:12).

El κηρύγμα (anuncio) de la resurrección de Cristo es realmente fundamental e imprescindible para la predicación (1 Co. 15:3-8, 14ss.). Esto significa que no podemos buscar la esencia del evangelio en la paradoja.[96] Pero lo que aconteció y fue visto en Cristo no

---

94 El griego dice δι' ἐσόπτρου (por medio de un espejo) como indicación de ver indirectamente; *cf.* Lietzmann-Kümmel, *Rom.*, p. 189, con referencia a la ponencia de Behm, «Das Bildwort vom Spiegel», en *Reinhold-Seeberg-Festschrift*, I, 1929, pp. 314ss. Kittel (*TDNT*, I, pp. 178ss.) es de otra opinión, según él «ver en un espejo» significa ver proféticamente, y no señala a ver con menos claridad, lo cual se expresaría con la expresión ἐν αἰνίγματι (*cf.* la siguiente nota). Según nuestro parecer, la interpretación de Kittel es muy dudosa.

95 La expresión es ἐν αἰνίγματι (imagen borrosa o enigmática).

96 Así, p. ej., G. Stählin, *Skandalon*, 1930, pp. 274ss. Según su criterio, la paradoja es inherente a la esencia de la predicación paulina. Busca su origen de esta paradoja en el traslapo del αἰὼν μέλλων (eón venidero) dentro de αἰὼν οὗτος (este eón), en el carácter de la revelación encubierta. A nuestro parecer, esto es sólo parcialmente correcto. Por más que el σκάνδαλον (piedra de tropiezo) esté en la cruz de Cristo y la vida de los creyentes sea —dado al carácter provisional del cumplimiento— una vida en el «no obstante», también hay que considerar que el σκάνδαλον de la cruz ha sido vencido en la resurrección de Cristo. Frente a la caracterización del evangelio como el «escándalo de la cruz» se encuentra la de μαρτυρία, esto es, del testimonio o evidencia de la resurrección (*cf.* también 1 Co. 9:1).

ha tenido lugar aún en los creyentes. La vida de ellos está escondida con Cristo en Dios y sólo se revelará cuando Cristo se manifieste (Col. 3:3, 4). Por eso, la salvación manifestada y vista en Cristo sólo puede ser todavía únicamente objeto de la fe, porque como Pablo lo expresa: «entre tanto que estamos en el cuerpo, estamos ausentes del Señor» (2 Co. 5:6). Por lo tanto, «estar en la fe» significa participar «ya» ahora de la vida nueva como existencia escatológica y don de salvación. Por otra parte, la fe es un modo de existencia provisional de la vida nueva, lo cual implica que uno «todavía» se encuentra en la realidad terrenal presente, que uno «todavía no» ha sido hecho perfecto y aún no ha asido lo que está adelante (Fil. 3:12ss.).

La expresión de 1 Corintios 13:13 parece contradecir esta descripción de la fe como modo de existencia provisional de la vida nueva: «ahora permanecen (μένει) la fe, la esperanza y el amor». Porque este «permanecer» es contrapuesto a lo que se acabará (καταργέω) y cesará (παύω, v.8). Es difícil interpretar el versículo 13 como si quisiera decir que la fe es la manera en que se participará de la salvación también «después de la consumación» (así, por ejemplo, Lietzmann, *Cor.*, p. 66; *cf.* la nota de Kümmel, p. 189, que rechaza otras interpretaciones de «permanecer»; *cf.* también 2 Co. 5:7). Esta interpretación no es aceptable porque también se dice que la esperanza permanecerá (*cf.* por otro lado, Ro. 8:24; 2 Co. 4:18). Además, hay que tener en cuenta el contraste que aquí se hace entre fe, esperanza y amor, por un lado, y los dones carismáticos, por otro. Debemos buscar la solución en el hecho de que el primer grupo está relacionado con aquello que —a diferencia de los dones— es imperecedero.[97] La fe y la esperanza constituyen la esencia de la vida nueva porque en ellas reside en principio la participación humana en las grandes obras que Dios ha hecho y aún hará en Cristo. Por lo tanto, no se puede decir que ellas —como se dice de los dones— que quedarán inoperantes o que cesarán. En la fe y en la esperanza se afirma la unión con Cristo. Y aunque esta unión será modificada cuando llegue «lo perfecto» *pro mensura vitae aeternae* (según la medida de la vida eterna), sigue siendo la misma que en la dispensación terrenal-provisional, y no acaba. Todo esto no se aplica a los dones carismáticos que tienen un significado momentáneo y pasajero, por lo cual cuando llegue «lo perfecto» cesarán, por más que debido al entusiasmo de los corintios parecieran superar la «sencillez» de la fe, la esperanza y el amor, y siendo por ello tenidos en mayor estima.

Otros opinan que aquí la fe y la esperanza se deben interpretar en un sentido más amplio. Calvino, por ejemplo, entiende la fe como «el conocimiento de Dios y de su voluntad» o «si lo preferís, la fe entendida en su plenitud, y en su propio sentido». Grosheide interpreta aquí la fe como la relación en que el hombre se encuentra con Dios. El ser humano «cree que Dios es así como se ha revelado... Esto no pertenece a nuestra dispensación» (*1 Cor.*, p. 351), un concepto similar al de Calvino. Según nuestro parecer, ésta es una concepción demasiado general de la fe, poco aceptable para Pablo. Empero la interpretación sigue siendo difícil.

---

97 *Cf.* G. Bornkamm, «El camino más excelente (1 Co. 13)» en *Estudios sobre el Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1983), pp. 37ss.

La fe de Abraham es un ejemplo de este carácter de la fe. Si bien consideró[98] que su cuerpo estaba ya como muerto, siendo de casi cien años, y que la matriz de Sara era estéril, no dudó de la promesa de Dios, sino que creyó en esperanza contra esperanza en ese Dios que da vida a los muertos y llama a las cosas que no son como si fuesen (Ro. 4:17ss.). La fe se hizo así progresivamente poderosa. Abraham estaba fuertemente dotado de fe[99] y dio la gloria a Dios, plenamente convencido de que era también poderoso para hacer todo lo que había prometido (vv. 20, 21).

Esta doble descripción de la fe de Abraham —como creer «en esperanza contra esperanza» en aquel que vivifica a los muertos y como estar «plenamente convencido»— hace resaltar en forma muy distintiva toda la tensión del carácter de la fe. Y es evidente que el apóstol atribuye a este carácter de la fe de Abraham una significación no menos ejemplar para la fe de la iglesia que la que da a su función en la apropiación de la justificación por la gracia. Por un lado, la fe es contrapuesta a la realidad aún no glorificada de la dispensación de este mundo, y no desconoce o idealiza esta realidad; la fe observa la impotencia, la muerte en su propio cuerpo, en toda tentación terrenal (Ro. 4:19; 2 Co. 5:6); cree aunque, viéndolo desde este lado, no quepa esperar nada (παρ' ἐλπίδα, «contra esperanza»). Pero porque la fe se relaciona con ese Dios que vivifica a los muertos y llama lo que no es como si fuese, significa al mismo tiempo certidumbre (Ro. 4:21; 8:38), esperanza, glorificación, aprobación, mansedumbre, poder (Ro. 4:18; 5:2ss.; 8:18; 2 Co. 12:9), victoria (Ro. 8:37).

Este doble carácter de la fe —en toda la polaridad llena de tensión del «ya» y el «todavía no»— halla expresión de muchas maneras en las epístolas de Pablo. Todas las tribulaciones en su propia vida como apóstol, en trabajos, en cárceles, azotes y peligros de muerte hablan de ello (2 Co. 11:23). Pero está, además, el profundo consuelo con que Dios consuela a los humildes (2 Co. 7:6),

---

98 Hay que preferir la lectura que registra κατενόησεν (= consideró) sin el adverbio οὐ (= no) de negación, de modo que el sentido es: «no se debilitó en la fe *cuando consideró* su cuerpo» (Ro. 4:19). Así sobresale aun más el carácter peculiar de la fe. El carácter de la fe no consiste en que no quiere ver la realidad tal como es, sino que la tiene en cuenta completamente. Por tanto, fortalecerse en la fe (v. 20) consiste solamente en apoyarse en Dios. Al disminuir o desaparecer nuestras propias posibilidades, la fe no se debilita, sino más bien se fortalece (*cf.* también Nygren, *La epístola a los romanos*, pp. 152ss; Schlatter, *Der Glaube im N.T.*, pp. 345ss.

99 En la expresión ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει (se fortaleció en cuanto a la fe), el dativo actúa como un dativo de relación; *cf.* Greijdanus, *Rom.*, I, p. 247; distintamente Zahn, *Röm.*, p. 237, quien considera que se trata de un dativo instrumental, en el sentido de que «por la fe se fortaleció» físicamente para engendrar un hijo. Esta interpretación es, a nuestro entender, incorrecta.

el gloriarse y complacerse en las debilidades, necesidades, persecuciones, aflicciones por causa de Cristo; «porque cuando soy débil, entonces soy fuerte» (2 Co. 12:10). O con las palabras de 2 Corintios 4:7ss.: «Pero tenemos este tesoro en vasijas de greda, para que la magnificencia del poder sea de Dios, y no de nosotros, que en todo estamos atribulados, mas no quebrantados; perplejos, mas no desesperados; perseguidos, mas no desamparado; derribados, pero no destruidos».

Filipenses 3:7-14 describe no menos claramente este doble carácter de la fe. Este hermoso pasaje señala que la meta de la justicia por la fe es conocer a Cristo y el poder de su resurrección en la participación de sus padecimientos. Lo segundo no contradice lo primero, sino que más bien allana el camino que conduce a él: «siendo configurado a su muerte... si de algún modo llegase a la resurrección de entre los muertos» (v. 11).

De este modo, el sufrimiento también es una señal de victoria, porque nos conduce en las huellas de Cristo. *Via crucis via lucis* (el camino de la cruz es el camino de la luz). Pero esta conjunción de muerte y vida, de padecimientos y resurrección, no sólo es una norma que surge de la muerte y resurrección de Cristo, un programa que se podría seguir automáticamente. Por más conocimiento de Cristo que se posea, es una lucha, un esforzarse con toda el alma hacia lo que no se ha alcanzado aún: «Hermanos, yo mismo no creo haberlo alcanzado; pero una cosa hago: olvidando lo que queda atrás, y extendiéndome a lo que está adelante, corro hacia la meta, al premio al que Dios me llama de lo alto en Cristo Jesús».

¡Toda la vida nueva es la ejercitación en la *militia Christi!* (milicia de Cristo). Esto se aplica especialmente a la nueva obediencia, de la que hablaremos en el capítulo siguiente.

VII

La nueva obediencia

42. Indicativo e imperativo

La discusión precedente ha establecido que la vida nueva es obra de Dios. Esta vida tiene su origen en la muerte y resurrección de Cristo, se realiza mediante el Espíritu Santo, y en su realización en el individuo es nueva creación, regeneración, etc. Dicho de otro modo, es el fruto de la acción del poder divino. Nada podría estar más lejos del pensamiento del apóstol que la noción de que la vida nueva se puede explicar partiendo del hombre mismo, como si fuera una transformación ética que tiene lugar por medio de fuerzas para el bien latentes en él; transformación humana que podría después ser denominada nuevo nacimiento y relacionada con la muerte y resurrección de Cristo por vía de semejanza. Por otra parte, es evidente que no debemos interpretar esta vida nueva como una corriente de vida trascendente que llega al hombre desde afuera y que se desarrolla en él *eo ipso* (por sí misma) y por la cual no quedaría ya lugar para la responsabilidad y la decisión humanas en el sentido esencial de estas palabras.[1] Porque Pablo describe también la vida nueva de diversas maneras, como una nueva humanidad, como la iluminación del entendimiento, la renovación del corazón y como el cuerpo y sus miembros some-

---

1 Ambas concepciones han sido defendidas en la historia de la investigación. Por ejemplo, la concepción ética la defendió Lipsius, y el concepto de *naturhaft* (proceso natural) lo sostuvieron van Wernie, Holtzmann y otros. En cuanto a estas ideas, véase Gutbrod, *Die Paulinische Anthropologie*, pp. 206s.

tiéndose a la voluntad de Dios. Esta naturaleza de la vida nueva nos ha sido aclarada especialmente por el significado que la fe tiene en ella, como el modo en que la nueva creación de Dios se concreta y comunica en la realidad de esta vida terrenal, y ha de caracterizarse como nueva obediencia. Desde este mismo punto de vista intentaremos ahora aproximarnos al contenido *moral* de la predicación de Pablo.

De nuevo se trata primordialmente de las relaciones y estructuras intrínsecas de su predicación y doctrina. Nos encontramos aquí ante el fenómeno que en la literatura más reciente se acostumbra señalar como la relación entre el indicativo y el imperativo. Lo que se quiere decir es que, en su manifestación moral, la vida nueva a veces es proclamada y definida como fruto de la obra redentora divina en Cristo mediante el Espíritu Santo (el indicativo). Pero otras veces se la define no menos enfáticamente como una exigencia categórica (el imperativo). Tanto lo uno como lo otro tiene lugar tan enfática y consecuentemente que se ha hablado de una «paradoja dialéctica» y de una «antinomia».[2]

La convergencia de indicativos e imperativos es tan general en las epístolas de Pablo (como en todo el Nuevo Testamento),[3] que basta mencionar sólo algunos ejemplos característicos.

Muerte y resurrección

Con referencia, primeramente, a la relación con la muerte y resurrección de Cristo, el indicativo es aquí fundamental. Se dice en el modo indicativo que los que están en Cristo han muerto al pecado (Ro. 6:2). Sin embargo, esta declaración busca estimular la responsabilidad humana e incentivar su actividad: «No reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal... ni pongáis vuestros miembros a disposición del pecado como instrumentos para llevar a cabo la injusticia...» (vv. 12, 13). El indicativo redentor del morir y resucitar con Cristo no debe separarse del imperativo de la lucha contra el pecado. No menos llamativo es en este sentido Colosenses 3:3ss., donde en respuesta a «porque habéis muerto, y vuestra vida está escondida en Dios» se oye inmediatamente la orden: «Por tanto, matad los miembros que están sobre la tierra: fornicación, impureza, etc.». Esto quiere decir que el haber muerto una vez para siempre con Cristo no hace superfluo el tener que matar los miembros terrenales, sino que es precisamente la razón urgente para ello.

---

2 *Cf.*, p. ej., Stauffer, *New Testament Theology*, p. 181.

3 En cuanto a la predicación de Jesús en los Evangelios sinópticos, véase mi *The Coming of the Kingdom*, pp. 241ss.

La vida en el Espíritu

Lo mismo se aplica a las expresiones categóricas sobre la vida en o por el Espíritu. Por un lado, se puede hablar de esa vida usando el modo indicativo: «La ley [= poder] del Espíritu de vida que está en Cristo Jesús te ha librado de la ley del pecado y de la muerte» (Ro. 8:2, *cf.* v. 9). Por otro lado, el imperativo surge cuando se condiciona la primera afirmación categórica redentora: «De manera que, hermanos, deudores somos, no a la carne, para que vivamos conforme a la carne; porque si vivís conforme a la carne, estáis destinados a la muerte; pero si por el Espíritu matáis las obras del cuerpo, viviréis» (vv. 12, 13). Vemos aquí que el imperativo se basa en el indicativo (ἄρα οὖν, «de manera que», v. 12). Pero lo que sigue al imperativo es también algo que condiciona («si», v. 13) lo que primero se planteó categóricamente con el indicativo. De la misma manera, las expresiones de Gálatas 4 y 5 que certifican categóricamente el haber recibido el Espíritu (4:6ss.), el haber nacido según el Espíritu (4:28ss.), el vivir por el Espíritu (5:25), van seguidas por el llamado a andar en el Espíritu (5:16, 25) y la advertencia de no errar pues Dios no puede ser burlado, y que uno segará todo lo que siembre, sea corrupción de la carne, sea vida eterna del Espíritu (6:7ss.).

Creación de Dios

Y finalmente, en las expresiones relacionadas con la vida nueva como una nueva creación de Dios hallamos la misma dualidad. A veces se dice que el hombre nuevo fue creado en Cristo (Ef. 2:15; 4:24) y que existe en él (Gá. 3:28); otras veces que los que son de Cristo se «han» (activo) despojado del viejo hombre y se «han» vestido del nuevo (Ef. 4:21ss.; Col. 3:9ss.), y que este «vestirse» del hombre nuevo significa ahora una participación sacramental en Cristo mediante el bautismo (Gá. 3:27). Pero también se da un mandamiento que apela a la responsabilidad diaria de la iglesia: «sino vestíos del Señor Jesucristo» (Ro. 13:14).

El imperativo descansa en el indicativo

Ahora bien, en lo que respecta a la relación entre estas dos maneras de hablar, se ve inmediatamente que el imperativo descansa sobre el indicativo, y que este orden no es reversible. Pues en cada caso el imperativo sigue al indicativo como su conclusión (οὖν, «así que», Ro. 6:12ss.; 12:1; Col. 3:5, etc.). En cada caso el llamado de la vida nueva se presenta como el objetivo de las expresiones redentoras positivas (εἰς τό, «para que»; ἵνα, «a fin de que»; *cf.* Ro.

7:4; 2 Co. 5:15, etc.). La relación aquí señalada halla su más clara expresión en Filipenses 2:12ss.: «Llevad a cabo vuestra propia salvación con temor y temblor, porque (γάρ) es Dios quien produce en vosotros, no sólo el querer sino que también el hacer, por su benevolencia». La palabra «porque» (γάρ) de la segunda cláusula proporciona la base para la exhortación de la primera.

Se trata de la misma relación y del mismo «porque» (γάρ) que encontramos en Romanos 6:14: «el pecado no os dominará, porque (γάρ) no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia». Dios en su complacencia no obra ni ha obrado jamás porque el hombre primero se ocupe de la salvación con temor y temblor. Por el contrario, debido a que Dios obra y ha obrado, el hombre debe y puede obrar. Pues Dios obra en el hombre lo que éste necesita para su obrar (humano). En consecuencia, la acción del hombre acontece según la potencia de Cristo, «la cual actúa poderosamente» en él (Col. 1:29; Ef. 3:20); las buenas obras que hace el ser humano, Dios «las preparó de antemano para que anduviésemos en ellas» (Ef. 2:10), y Dios perfeccionará la buena obra que comenzó en ellos (Fil. 1:6). Lo que el hombre nuevo manifiesta en la vida nueva, lo que hace o exhibe como fruto del Espíritu y buenas obras, lo hace en y por el poder de Dios, por el poder del Espíritu y en virtud de que pertenece a Cristo. No cabe duda alguna acerca de esta relación. El indicativo y el imperativo, pues, no representan cierta división de tareas, en el sentido de que el indicativo denote la participación divina en la vida nueva, y el imperativo la humana, o que el imperativo eleve al creyente a aquello que Dios hizo por él, a fin de no quedar sin respuesta de su parte. Todo esto sería colocar como cosas paralelas aquellos elementos que en el evangelio y en la realidad están entrelazadas. Esto llevaría a un nuevo legalismo. El imperativo se basa en la realidad que ha sido dada con el indicativo, y está destinado a llevar esta realidad a su pleno desarrollo.[4]

Por otro lado, sin embargo, habrá que tener en cuenta lo siguiente:

El imperativo como norma del indicativo

(a) Cuando decimos que el imperativo descansa en el indicativo, esto no debe interpretarse como si el indicativo vindicara una situación dada que existe aparte del imperativo, y que sólo necesita ser puesta en acción por éste. Pues el imperativo no sólo tiene la función de hacer manifiesta la vida nueva señalada por el indi-

4 *Cf.* Stauffer, *New Testament Theology*, p. 181.

cativo, sino que es también la norma permanente del indicativo. Y esto no sólo porque es el criterio del correcto funcionamiento y realización de la vida nueva, sino porque también coloca repetidamente la vida nueva bajo la condición de tener que manifestar la vida exigida por el imperativo. Aquí es característico el uso del imperativo como cláusula de respuesta (apódosis) después de una primera cláusula condicional (prótasis). Esto ocurre, por ejemplo, en Colosenses 3:1, donde se dice: «Dado que habéis sido resucitados con Cristo, buscad las cosas de arriba». La conjunción de la primera cláusula (εἰ) ciertamente no es sólo hipotética (= si), es más bien la presuposición («dado que») de la cual el imperativo parte como un hecho aceptado. Pero al mismo tiempo hace resaltar que si lo que se exige en el imperativo no tiene lugar, lo que se supone en la primera cláusula ya no es admisible[5] (*cf.* p. ej. Ro. 8:9; Col. 2:20; Gá. 5:25).

De manera que, el indicativo está condicionado por la realización del imperativo (*cf.* Gá. 6:7ss.). Pero esto no invierte el orden ni tiene el fin de sólo desenmascarar a los hipócritas. Se aplica también a los creyentes mismos. La vida nueva debe hacerse evidente en la nueva obediencia, y sin obediencia la vida nueva no existe. La explicación de esta relación reside en el hecho de que la realidad descrita por el indicativo —por más que se valore como don de Dios y nueva creación— sólo existe en el camino de la fe (*cf.* la sección 40). A la inversa, la realización del imperativo tampoco depende del poder del hombre mismo, sino que es asimismo un asunto de fe. Tanto el indicativo como el imperativo son ambos objeto de la fe, el indicativo lo es en su receptividad, el imperativo en su actividad. Esto hace que la relación entre ambos sea tan estrecha e indisoluble. Representan las dos «caras» de la misma moneda, que no pueden existir independientemente.

Equilibrio entre existencia y acción, entre ser y hacer

(b) Esto no significa, sin embargo, que el imperativo sea sólo otra forma del indicativo, como si el indicativo sólo denotara la posibilidad que debe actualizarse repetidamente mediante la obediencia al imperativo. Según esta interpretación realista, la vida nueva consiste sólo en decisiones de fe concretas, y ya no se puede diferenciar entre el «vivir por el Espíritu» (lo que el indicativo señala) y

5 En cuanto a este uso de las conjunciones εἰ (si), εἴγε (si por cierto), εἴπερ (si no obstante; el *si* o *siquidem* del latín), *cf.* BDF, § 372, 7; 439, 2; 454, 2.

el «andar por el Espíritu» (lo que el imperativo exige).[6] De hecho, según este concepto el Espíritu mismo no significaría fundamentalmente[7] nada más que la posibilidad de la vida nueva que irrumpe por la fe y podría ser descrito así como «el poder del futuro».[8]

Pero de esta manera se desnaturalizan tanto el contenido del indicativo como el del imperativo. La diferencia entre ambos no consiste sólo en que el indicativo plantea como una posibilidad lo que exige el imperativo. El indicativo habla de la vida nueva también como una existencia previa. No cabe duda que uno puede decir (con Bultmann) que para Pablo la vida nueva es vida genuina porque está activa precisamente en las posibilidades concretas de la vida,[9] pero no es menos cierto que (¡también de acuerdo con la naturaleza de la vida real!) sus decisiones y manifestaciones son determinadas desde adentro y que ha recibido —como vida nueva— la posibilidad real y concreta de un nuevo «andar», debido precisamente a este cambio interior. Indudablemente que no se debe interpretar este «vivir por el Espíritu» como un estado del ser que existe separado de la fe, sino más bien como una vida mediante esa misma fe por la que debe tener lugar el andar en el Espíritu. Pero no obstante representa una continuidad, no sólo en el andar, sino también de una νοῦς (ser interior) renovada y de un corazón iluminado. En suma, se trata de una humanidad renovada (*cf.* la sección 39). Y este imperativo constante exige y demanda la edificación de esta continuidad de la vida nueva.

---

6 Así interpreta Bultmann Gá. 5:25. Cree que esta declaración es una expresión paradójica que «se podría malentender pues pareciera decir que existe tal cosa como un ζῆν πνεύματι («vivir por el Espíritu») sin un στοιχεῖν πνεύματι («andar por el Espíritu»), *Theology*, I, p. 333; *cf.* también su artículo ζάω en *TDNT*, II, p. 869, donde dice: «El ζῆν πνεύματι («vivir por el Espíritu») es un στοιχεῖν πνεύματι («andar por el Espíritu»)». En este mismo artículo, escribe que la presencia de la nueva vida consiste en «la presencia del perdón de los pecados con todas las posibilidades que esto confiere a los creyentes». Todo el énfasis recaer aquí en «las posibilidades». La nueva vida no es una transformación del ser interior del hombre: «el creyente no tiene ζωή (vida) sólo para sí en la interioridad de su vida espiritual, sino que se encuentra en la historia establecida por el acto de salvación, en la cual esta ζωή (vida) es para aquellos que obedecen la voluntad de salvación».

7 Surge en otro lugar de sus escritos que Bultmann quiere comunicar un concepto «desmitificado» del Espíritu Santo y su obra. Bultmann escribe que el hombre moderno no puede concebir cómo algo sobrenatural, el πνεῦμα (Espíritu), podría penetrar en la unidad cerrada de sus capacidades naturales y obrar en él. Supuestamente, Pablo habría querido dar a entender fundamentalmente otra cosa que lo sobrenatural. Representa al «Espíritu» como algo misterioso en el hombre (Ro. 8:11). «Sin embargo, a fin de cuentas entiende fundamentalmente al Espíritu como una posibilidad práctica de una nueva vida abierta a la fe... De ahí la exhortación paradójica: 'Si vivimos por el Espíritu, andemos también por el Espíritu' (Gá. 5:25)... De esta manera el concepto 'Espíritu' ha sido liberado de la mitología» («New Testament and Mythology», en *Kerygma and Myth*, pp. 6, 22).

8 *Theology*, I, pp. 335.

9 *TDNT*, II, pp. 868.s.

Porque también el contenido del imperativo no sólo consiste en decisiones y «acciones» del momento, sino que es determinado asimismo por la continuidad y el progreso de la vida nueva como edificación de la nueva humanidad.

Conclusión

(c) A modo de conclusión podemos decir que el imperativo se fundamenta en el indicativo que debe ser aceptado en fe una vez y para siempre y nuevamente una y otra vez. Debido a que los creyentes pueden saberse muertos al pecado y vivos para Dios, deben presentar sus cuerpos y sus miembros al servicio de la justicia. El imperativo predica la rebelión contra un enemigo (el pecado), acerca del cual la fe puede y debe saber una y otra vez que ha sido derrotado. Así también se aclara la relación entre lo constante (ser) y lo concreto (acción) en la vida nueva. La vida nueva es vida y no una sucesión de señales de vida. No obstante, no es una vida adormecida sino militante, una vida por la fe. Donde la fe decae se actualiza de nuevo la situación de Romanos 7. El imperativo sólo se cumple allí donde la fe es una fe vigilante, militante, sobria (1 Co. 16:13; 1 Ts. 5:6, 8ss; Ef. 6:11ss.). Hasta ese punto, todo imperativo es una actualización del indicativo. Pero no termina en esto: busca el fruto de la fe y del Espíritu Santo en la santificación (Ro. 6:21, 22; Gá. 5:22); tiende al «más y más», al aumento y la abundancia, al crecimiento y el progreso de la vida nueva (Ro. 5:3; 2 Co. 8:7; 9:8ss.; 1 Ti. 4:15).

Esta relación entre el indicativo y el imperativo está determinada en su totalidad por la situación histórico-redentora presente. El indicativo representa tanto el «ahora» como el «todavía no». El imperativo se concentra asimismo en lo uno como en lo otro. En base al «ahora», puede en cierto sentido exigirlo todo, su carácter es absoluto, habla no sólo de un pequeño principio, sino de la perfección en Cristo. Al mismo tiempo se basa en el carácter provisional del «todavía no». Su contenido es, por lo tanto, no sólo positivo, sino también negativo. La exhortación debe también prohibir, advertir, y hasta amenazar (Gá. 6:7ss.). Al mismo tiempo, el «todavía no» plantea la necesidad de progresar, de avanzar en el camino abierto por el «ya». Todo el carácter y el contenido de la parénesis paulina y de la nueva obediencia están contenidas *in nuce* (en forma concisa) en estos diversos puntos de vista.

43. El punto de vista teocéntrico. La santificación

En estrecha relación con lo considerado en el párrafo anterior es importante intentar primeramente un enfoque y caracterización más generales de esta nueva obediencia, antes de entrar en el contenido concreto de la parénesis paulina.

Romanos 6

De especial importancia es la manera como Romanos 6 —el capítulo tan fundamental para este tema— caracteriza el significado de la vida nueva como una conversión moral. A ese fin coloca el patrón moral de vida del viejo hombre en contraposición al patrón moral del nuevo. La vida vieja está dominada por el pecado que reina «en vuestro cuerpo mortal, de modo que obedezcáis sus concupiscencias» y por medio de poner los miembros del cuerpo a disposición del pecado «como instrumentos para llevar a cabo la injusticia» (vv. 12, 13). Pero la nueva obediencia consiste en que los creyentes se ponen «a disposición de Dios como vivos de entre los muertos» y ponen también sus miembros a disposición de Dios «como instrumentos para llevar a cabo la justicia» (v. 13). De modo semejante, la vida vieja de los que ahora se han hecho creyentes consistía en que eran esclavos del pecado y libres de la justicia (v. 20), pero ahora han sido «libertados del pecado y hechos siervos de Dios» (v. 22). La gran antítesis entre «ahora» (*cf.* νῦν, vv. 19, 21) y «una vez» , entre el «erais» y el «sois» (habéis sido), no reside en la libertad en sí, pues el viejo hombre también poseía su propia libertad, era libre «de la justicia»[10] (v. 20). Asimismo, la marca característica de la vida vieja no era la esclavitud como tal, pues la vida nueva también se caracteriza por la esclavitud y la obediencia. De hecho, significa que uno es un esclavo a las órdenes de otro, significa ponerse al servicio de Dios y de la justicia. Así que, debemos buscar la diferencia en la naturaleza de esa libertad y en la nueva orientación de la esclavitud. En otros términos, la diferencia está en el carácter *teocéntrico* de la nueva obediencia. Es en este hecho que la vida nueva se manifiesta como estar «vivos de entre los muertos» (vv. 11, 13), y así también se hace visible la estructura histórico-redentora de la parénesis paulina. Así como Cristo en su muerte murió al pecado y por su resurrección vive para Dios (Ro.

---

10 En las expresiones ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ (fuisteis hechos esclavos de la justicia, v. 18), ἐλεύθεροι... τῇ δικαιοσύνῃ (libres de la justicia, v. 20) los dativos deben interpretarse como dativos de ventaja y desventaja respectivamente (*dativus commodi vel incommodi*). El dativo «señala al dueño» (BDF, § 188, 2).

6:10), así la vida nueva en su manifestación moral debe llevar el sello de haber muerto y resucitado con Cristo. Esta marca se manifiesta en que la vida nueva se libera del gobierno del viejo centro (pecado, carne, viejo «yo») y de las fuerzas centrípetas que le pertenecen (la concupiscencia), para encontrar el centro y el nuevo sentido de su existencia en Dios. Este cambio radical de orientación y dirección es el que debe diferenciar fundamentalmente la vida nueva de la vieja, tanto en su unidad («vuestro cuerpo», v. 12) como en los diversos aspectos concretos y aislados de la vida («vuestros miembros», vv. 13, 19).

La verdadera humanidad es teocéntrica

Con esta orientación teocéntrica de la parénesis paulina queda también establecida inmediatamente la relación con los puntos de vista antropológicos. El hombre verdadero sólo puede desarrollarse en esta orientación hacia Dios. Esto está expresado de nuevo detalladamente en Romanos 6. Así como la paga que da el pecado es la muerte, el servicio a Dios reporta vida al hombre (vv. 22, 23). Asimismo, la libertad a la que la iglesia está llamada y en la cual debe perseverar (Gá. 5:1), significa verse libre de todo lo que amenaza y obstaculiza la vida del hombre auténtico. Pues mientras la inclinación de la carne trae consigo muerte y esclavitud, el ocuparse del Espíritu es vida y paz (en el sentido de «salvación», Ro. 8:6, 8). Y mientras las obras de la carne impiden que el hombre herede el reino de Dios y así la vida verdadera (Gá. 5:19-22), el fruto del Espíritu significa gozo, paz (Gá. 5:22; Ro. 14:17) y liberación del temor (Ro. 8:15). En consecuencia, se exhorta y amonesta reiteradamente a la iglesia a vivir en esa libertad, gozo y paz (Gá. 5:1; 1 Ts. 5:16; 2 Co. 13:11; Fil. 3:1, etc.). La promesa de esta vida y de la venidera descansa en el cumplimiento de la voluntad de Dios (1 Ti. 4:8). Y en otras partes Pablo dice que el propósito de la reprimenda (ἐλεγμόν) divina —que describe también como «entrenamiento» (παιδεία)— es que «el hombre de Dios» llegue a la perfección y entera preparación (2 Ti. 3:17; *cf.* 1 Ti. 6:11).

Por más que se pueda decir, entonces, que en la parénesis paulina el punto de vista antropológico coincide con el teológico y está comprendido en él, es del todo evidente, por otra parte, que el primero está subordinado al segundo y fluye de éste, y que no se puede invertir el orden. La libertad del hombre descansa en el ser siervo de Dios, y en la parénesis paulina no existe libertad fuera de esta esclavitud a Dios. Asimismo esta servidumbre a Dios no emerge sólo en la medida en que es necesaria para otorgar libertad, paz y gozo al hombre. Por el contrario, la razón y objetivo final

de esta obediencia —así como de todas las cosas— son el «para Dios» y «a Dios» (*cf.* 1 Co. 10:31; Col. 3:17).

Romanos 12:1, 2

Hasta qué punto predomina este punto de vista teocéntrico en toda la parénesis paulina —aun en sus aplicaciones individuales y concretas— se ve también claramente en el punto de partida de la extensa sección exhortativa de la Epístola a los Romanos (Ro. 12-15). El punto de partida se halla en Romanos 12:1, 2. Aquí otra vez toma precedencia la obra redentora de Dios en Cristo Jesús: «Por tanto, hermanos, en base a[11] la misericordia de Dios, os exhorto a que...». Esta demanda determina a la iglesia no sólo por su obligación moral, sino también por el origen y la posibilidad de obedecer. Además, aquí se contraponen el patrón de vida del viejo eón (amoldarse a este eón) y el de la vida nueva (transformarse), y la exhortación está orientada hacia la nueva humanidad (la renovación de la forma de pensar). Sin embargo, al resumir el contenido total de la parénesis siguiente, Pablo vuelve a emplear las palabras de Romanos 6: «poned vuestros cuerpos [vosotros mismos] al servicio de Dios», lo cual se califica luego como un «sacrificio vivo, santo, agradable a Dios, que es vuestro culto espiritual», así como también la renovación del entendimiento (νοῦς) debe tener como objetivo y resultado que el hombre —así transformado y rescatado del esquema del mundo presente— sea preparado y capacitado para que compruebe «cuál sea la buena voluntad de Dios, agradable y perfecta».

El enfoque teocéntrico

Podemos concluir que *el punto de vista teocéntrico constituye el gran punto de partida de la parénesis paulina.* A partir de él se ha de enfocar tanto el contenido de los mandamientos por separado como el contenido de las ideas generales que definen la parénesis en su conjunto.

Romanos 6 y la justicia

El primer concepto que puede mencionarse como tal es la justicia (δικαιοσύνη). En Romanos 6 figura no menos de cinco veces como

---

11 Aquí la preposición διά seguida de genitivo «se usa idiomáticamente para apuntar a una petición urgente: 'por' (el griego ático usaría: πρὸς τινός)», BDF, § 223, 4.

definición general de la nueva obediencia (vv. 13, 16, 18, 19 y 20), como la antítesis del pecado, la muerte, la impureza, la injusticia. El carácter comprehensivo del concepto de justicia, así como su contenido primario y su naturaleza específica orientada hacia Dios, se hacen evidentes en que la «justicia» se contrasta repetidamente con el «pecado». Esto se ve corroborado por un análisis más detenido de la justicia a la cual se hace referencia aquí. Está totalmente orientada al equivalente veterotestamentario צְדָקָה (justicia), que indica aquello que es aceptable a Dios, el cumplimiento de su voluntad, el mantenimiento de su pacto. La צְדָקָה (justicia) puede ser calificada en general como piedad, obediencia y fidelidad a Dios.[12] Descansa en la proclamación de la voluntad de Dios a su pueblo y en el carácter moral de la relación entre Dios y aquellos a quienes se ha dado a conocer y ha puesto a su lado. Recurre a los fundamentos más profundos de la revelación y la religión del Antiguo Testamento. Como tal, esta idea de la justicia (δικαιοσύνη) puede indiscutiblemente mantener su lugar en las epístolas de Pablo, paralelamente con y en contraste al uso forense[13] del mismo, que es mucho más fecundo. Además, puede exhibir aun otros matices: a veces señala en general la conformidad a la voluntad de Dios (Ro. 6:13ss.; 14:17; 2 Co. 6:7; Ef. 4:24; 6:14; Fil. 1:11; 2 Ti. 3:16; 4:8); otras veces —junto con otras virtudes más específicas— actúa como una manifestación separada de la vida nueva en el sentido más limitado de «seguir la justicia» (Ef. 5:9; 1 Ti. 6:11; 2 Ti. 2:22), a veces hasta en el sentido especial de caridad (2 Co. 9:11; *cf.* p. ej. Mt. 6:1, etc.)

La santificación

No menos importante para comprender el carácter teocéntrico de la nueva obediencia es el igualmente central y recurrente concepto de santificación. En Romanos 6:12ss. se emplea reiteradamente como indicación del objeto y el fruto de la vida nueva:

> «así como pusisteis vuestros miembros como esclavos de la impureza y la injusticia para [llevar a cabo la] injusticia, así ahora poned vuestros miembros como esclavos de la justicia para santificación» (v. 19).

---

12 *Cf.*, Quell, *TDNT*, II, pp. 174ss..

13 Por eso es incorrecto sustentar que el concepto de la justicia o justificación forense se transforme aquí en el de la justicia como poder de vida que triunfa sobre el pecado, como quiere Schrenk, *TDNT*, II, p. 213. El concepto de justicia usado en Ro. 6:12ss. como calificación ético-religiosa, no se originó del significado jurídico, sino que tiene su propio amplio trasfondo la צְדָקָה (justicia) veterotestamentaria.

«Mas ahora, libertados del pecado y hechos esclavos de Dios, tenéis vuestro fruto para santificación» (v.22).

La santidad como separación

Para entender correctamente el significado del concepto «santo» (ἅγιος) —que Pablo usa recurriendo a diferentes sustantivos (ἁγιασμός, ἁγιότης [*cf.* nota 21], ἁγιωσύνη)— ante todo es necesario reconocer que en primer término no tiene un contenido moral. Su trasfondo veterotestamentario más bien indica que es una descripción general del pueblo de Dios, empleada originalmente en estrecha vinculación con el culto. Como escogido por Dios de entre todos los pueblos y puesto a su lado, Israel es santo (Éx. 19:5, 6). Pablo también parte de este concepto de santidad (Ro. 11:16), y la transfiere a la iglesia del Nuevo Testamento. La santidad de la iglesia se debe fundamentalmente a que en Cristo ha sido santificada. Cristo ha hecho suya a la iglesia, es su posesión, así como un hombre hace suya a su esposa (1 Co. 1:2; 6:11). Por esta razón se puede decir que Cristo nos fue hecho sabiduría, justificación, santificación (ἁγιασμός) y redención (1 Co. 1:30). En este contexto, la santificación ante todo se refiere al hecho de ser posesión de Dios y estar dedicado a él.[14] Se habla también en idéntico sentido de los «llamados santos» (Ro. 1:7; 1 Co. 1:2; *cf.* 2 Ti. 1:9. Se trata de la «santa convocación» del Antiguo Testamento, Éx. 12:16; Lv. 23:2, etc.).[15] Se trata de los «santos y amados» (Col. 3:12), lo que —según el contexto precedente: «escogidos de Dios»— pone el énfasis principal en haber sido hechos posesión de Dios y puestos a su lado. En general, el mismo significado se encuentra en la expresión «la iglesia de los santos» (1 Co. 14:33, etc.), o simplemente «los santos», como descripción de la iglesia (Ro. 15:25, 26, etc.).

La santidad como cualidad moral

Pero también hay que tener en cuenta que la idea de santidad entendida de esta manera no indica sólo el privilegio que la iglesia tiene de ser el pueblo de Dios —lo que apunta al indicativo de la salvación— sino que denota con la misma fuerza la condición

14 Por cierto, algunos piensan que los cuatro conceptos de salvación de 1 Co. 1:30 fueron formulados en contraposición con los anteriores τὰ μωρά (lo insensato, v. 27), τὰ ἀσθενῆ (lo débil, v. 27), τὰ ἀγενῆ (de baja ralea, v. 28) y τὰ μὴ ὄντα (lo que no es, v. 28). Así piensa J. Bohatec, «Inhalt und Reihenfolge der 'Schlagworte der Erlösungsreligion' in 1 Kor. 1,26-31», *TZ*, 1948, p. 252ss.

15 *Cf.* también Procksch, *TDNT*, 1, p. 107, nota.

moral correspondiente a dicha condición de santidad, según la regla: «sed santos, porque yo soy santo». Aquí también Cristo es parte del cuadro como autor de la santificación mediante el Espíritu. Con su muerte, Cristo ha reconciliado a la iglesia, para presentar a todos los creyentes «santos, irreprensibles e irreprochables delante de él» (Col. 1: 22; *cf.* Ef. 5:26, 27). En esta combinación, «santos» tiene claramente el significado de perfección moral. Esta santidad tiene lugar mediante el Espíritu Santo. Dios ha escogido a la iglesia de entre los gentiles, como amada por el Señor y santificada por el Espíritu (2 Ts. 2:13). Pero esta santificación implica que la iglesia misma debe estar activa en consagrarse a Dios, e implica la condición de santificación moral acorde a su llamado y elección. El apóstol expresa este último elemento de «responder a» la gracia de haber sido tomado como posesión de Dios, mayormente con el concepto «digno» (ἄξιος). Exhorta, por ejemplo, a que «andéis como es digno del llamamiento con que fuisteis llamados» (Ef. 4:1), o que nos comportemos como es «digno del evangelio» (Fil. 1:27), como es «digno del Señor» (Col. 1:10), o como es «digno de Dios, que os llamó», etc. (1 Ts. 2:12). A la inversa, se podría hablar también de una conducta (comer y beber) indigna de esta santificación (1 Co. 11:27, 29). Por supuesto que para Pablo el ser «digno» no tiene nada que ver con obtener méritos, sino que la motivación para ello se deriva totalmente de la obra redentora de Dios por la cual santificó la iglesia para sí y la hizo digna de su llamamiento (2 Ts. 1:11).

El trasfondo del culto

Al desarrollar este principio de santificación moral sobresale también muy pronunciadamente el tema de culto, entendido ahora en sentido espiritual. Como pueblo santo de Dios, la iglesia es su «templo santo» (1 Co. 3:16, 17; Ef. 2:21). Por lo tanto, los creyentes deben poner sus cuerpos[16] a disposición de Dios en sacrificio vivo, santo, agradable a Dios, que es su «culto espiritual»[17] (Ro. 12:1; *cf.* 15:16). Lo que se dedica y santifica a Dios debe ser perfecto y puro. La palabra «santo» puede ser, pues, sinónima de sin mancha, irreprensible, incontaminado (*cf.* Col. 1:22). Cristo santificó a su iglesia, la hizo su posesión, a fin de presentársela a sí mismo gloriosa, «que no tuviese mancha ni arruga ni cosa seme-

---

16 *Cf.* la sección 39.

17 La palabra λόγικος (racional, lógico) significa aquí πνευμάτικος (espiritual), y tiene como fin señalar la diferencia con el culto que consiste en sacrificios materiales (*cf.* 1 P. 2:5).

jante, sino que fuese santa e irreprochable» (Ef. 5:26ss.). Esta terminología es claramente sacrificial (*cf.* 1 P. 1:19), y en ella se da expresión a la santidad moral del pueblo de Dios (*cf.* Ef. 1:4).

Así como entre «irreprochable»[18] y «santo» existe una relación original (cúltica), lo mismo ocurre entre «santo» y «puro».[19] Todo este complejo de ideas está expresado muy claramente, por ejemplo, en 2 Corintios 6:14ss., donde se exhorta a la iglesia como templo (santo) de Dios a evitar la asociación contaminante con incrédulos e idólatras. Luego se hace referencia a que la iglesia ha sido adquirida por el Señor y a su mandamiento de que se aparte de este mundo (v. 16ss.). Después se agrega la exhortación: «Limpiémonos de toda contaminación de carne y de espíritu, perfeccionando la santidad en el temor de Dios» (2 Co. 7:1). Este limpiarse de la carne etc., es por supuesto algo espiritual (*cf.* Ro. 12:1), pero se usa una terminología que tiene su origen en la purificación que el culto exigía para ser «santo». Idéntica combinación hallamos en Efesios 5:26, donde la purificación resultante de la santificación (en el sentido de ser apropiado por Dios) y necesaria para la santidad (como condición moral) es relacionada con el bautismo (*cf.* también Fil. 2:14). Asimismo, en un razonamiento un poco distinto pero de nuevo vinculado estrechamente con el culto, se habla de limpiarse «de la vieja levadura» (1 Co. 5:7). Romanos 6:19 hace un contraste entre la impureza y la santificación. El uso lingüístico más amplio le confiere un significado más general de pureza religioso-moral (1 Ti. 1:5; 3:9; 2 Ti. 2:21, etc.). En consecuencia, se puede afirmar que las características paulinas de la santidad se refieren más a la nueva condición moral que a la actividad moral en sí.[20] Esta última se define especialmente como un lavamiento, así como antes el «lavamiento» cúltico otorgaba a los sacerdotes y al pueblo santidad ante Dios. En los conocidos pasajes de Romanos 6 se habla, pues, de la santificación como el fruto y el objetivo de la liberación del pecado (vv. 19, 22).

Los distintos vocablos que Pablo usa para expresar este concepto de «santidad» lo presentan de manera matizada. Pablo habla de ἁγιασμός (santificación), ἁγιότης (santidad) y ἁγιωσύνη (santidad). Los últimos señalan el estado de san-

18 Esto vale especialmente para ἄμωμος (irreprochable, Ef. 5:27; *cf.* Éx. 29:1; Lv. 1:3, etc.); véase también Hauck, *TDNT*, IV, pp. 835. Distinto es el caso con ἄμεμπτος (irreprensible, Fil. 2:15; 3:6) que significa igualmente intachable y aparece en relación con «santo» (1 Ts. 3:13), pero que no tiene este trasfondo evidentemente cúltico.

19 La palabra es κάθαρος, y sus derivados.

20 *Cf.* Procksch, *TDNT*, I, p. 109: «... la santidad se refiere siempre a la moralidad estática de la inocencia, no a la actuación moral. Por eso, nunca se debe traducir ἁγιότης o ἅγιος como moralidad o moral porque se pierde entonces el elemento religioso». Según nuestro parecer, la primera parte de esta aseveración es demasiado fuerte (*cf.* p. ej., 1 Ts. 4:3).

tidad; pero Pablo los usa sólo una que otra vez (2 Co. 1:12;[21] 7:1; 1 Ts. 3:13; en Ro. 1:4 ἁγιωσύνη no se refiere a la santidad de la iglesia). Además, ἁγιωσύνη tiene en ambos casos (2 Co. 7:1; 1 Ts. 3:13) el matiz del aspecto glorioso e irreprensible de la santidad como la condición en que debe estar la iglesia ante Dios y con miras a su venida.

El *nomen actionis* (sustantivo de acción) ἁγιασμός (santificación) aparece con más frecuencia. En 1 Corintios 1:30 aparece en el sentido más amplio de apropiación y renovación moral: «Cristo nos ha sido hecho por Dios... santificación...». Con frecuencia, ἁγιασμός significa también la finalidad de la santificación activa mediante el Espíritu, señalando de este modo la condición de santidad (como ἁγιωσύνη). Así, p. ej. en Romanos 6:19, 22; en un sentido más activo en 1 Tesalonicenses 4:3, 4, 7; 2 Tesalonicenses 2:13; 1 Timoteo 2:15. Con todo, los significados de santificación y santidad son muy cercanos, y al traducir se hace difícil elegir siempre el vocablo correcto. El sujeto de ἁγιασμός es Cristo (1 Co. 1:30), el Espíritu Santo (2 Ts. 2:13), en otro pasaje implícitamente la iglesia misma (1 Ts. 4:3ss.), si bien el verbo ἁγιάζω (santificar) siempre tiene en las epístolas de Pablo a Dios, Cristo o al Espíritu como sujeto, nunca a la iglesia o a los creyentes individualmente. El concepto de santificación se refiere naturalmente a la santidad moral, pero en un sentido específico y desde un punto de vista bien definido. Se refiere a la condición moral que responde al hecho de haber sido hechos posesión del Señor. Es la renovación moral *sub specie electionis* (bajo el aspecto de la elección) y *sub specie ecclesiae* (bajo el aspecto de la iglesia).

1 Corintios 7:14 registra un uso especial del verbo ἁγιάζω) El texto dice: «Porque el esposo incrédulo es santificado (ἡγίασται) en (o por) la esposa, y la esposa incrédula en (o por) el hermano; pues de otra manera vuestros hijos serían impuros (ἀκάθαρτά), mientras que ahora son santos (ἅγια)». Aquí la santidad —lo mismo que la santidad que Cristo mismo da a la iglesia— tiene un fuerte carácter «objetivo». Como el presente texto habla de incrédulos, no se puede pensar que la santificación aquí apunte al hecho de ser posesión de Cristo y a la renovación interior por el Espíritu, sino que apunta a un estado de santidad por el cual el matrimonio ya no se encuentra en la esfera de la vida del mundo apóstata de Dios y abandonado al poder de las tinieblas. El cónyuge incrédulo está incluido en el creyente y debe ser juzgado por él o ella, y no a la inversa. Para ello el apóstol apela también al hecho de que «vuestros» hijos no son «impuros», sino «santos». No todo está aquí muy claro. Por ejemplo, ¿quiénes son aquí «vuestros hijos»? ¿se habla de niños bautizados o no? ¿y se los considera incorporados a la iglesia o no?[22] Pero como sea, aun así tendremos que partir del trasfondo cúltico-teocrático de los conceptos «impuro» y «santo». Ser «impuro» quiere decir estar «en el mundo» y bajo el régimen de los poderes allí imperantes; ser «santo» es estar bajo los derecho y ámbito de influencia de la apropiación divina. En 1 Corintios 7:14 las relaciones naturales de la vida constituyen el medio para tal santificación, una santificación que por su propia naturaleza puede considerarse de sentido más amplio que la del matrimonio y el hogar, pero que está también vinculada con otras relaciones

---

21 2 Co. 1:12 sería el único lugar donde figura ἁγιότης (santidad), pero aquí dicha lectura no está bien establecida en los manuscritos, algunos de los cuales leen ἁπλότης (generosidad) en lugar de ἁγιότης (santidad). El genitivo τοῦ θεοῦ (de Dios) es bastante extraño (*cf.* Procksch, *TDNT*, I, p. 114). Empero esa podría ser la razón de por qué se reemplazó ἁγιότης con ἁπλότηςζ. Según nuestro parecer, la expresión ἐν ἁγιότητι καὶ εἰλικρινείᾳ τοῦ θεοῦ se puede entender como «santidad y sinceridad que están en conformidad con Dios».

22 Para una opinión muy diferente en cuanto a estas preguntas, véase, p. ej., el estudio de G. de Ru, *De kinderdoop en het Nieuwe Testament*, 1964, pp. 160ss.

de vida. La pregunta de si Pablo quiere que la santificación de los hijos de los creyentes sea considerada exclusivamente desde el punto de vista de esta relación natural de la vida —de la misma manera que la santificación del cónyuge incrédulo en el matrimonio— está relacionada con la cuestión de si estos niños estaban bautizados e incorporados a la iglesia, pregunta que no puede ser respondida sólo a la luz de 1 Corintios 7:14.[23]

Además de ἅγιος y sus derivados, Pablo suele usar también ἁγνός (puro, casto), ἁγνότης (pureza, castidad), ἁγνεία (pureza, castidad), pero no aparece ἁγνίζω (purificar) ni ἁγνισμός (purificación). También usa ὅσιος (justo, piadoso, virtuoso), ὁσιότης (justicia, piedad, virtud). Sin embargo, esta terminología (acorde con el uso de la LXX) desempeña un papel mucho menos importante. Aunque el trasfondo original de ἁγνός coincide en muchos sentidos con el de ἅγιος, en Pablo tiene simplemente el significado de moralmente limpio, puro, inocente, casto (*cf.* Fil. 4:8; 1 Ti. 5:22; Tit. 2:5; 1 Ti. 4:12; 5:2; 2 Co. 6:6; 2 Co. 7:11 [inocente]; 11:2 [casto]; Fil. 1:17 [de buenas intenciones]). En Pablo —como en el resto del Nuevo Testamento— el significado de ὅσιος es aun más estrecho. El significado cúltico apenas tiene algo que ver en este caso (¿1 Ti. 2:8?). La palabra ὅσιος se usa en el sentido general de limpio, puro (*cf.* 1 Ts. 2:10), y está estrechamente vinculada con el término general «justo» (Ef. 4:24; Tit. 1:8). Todo esto muestra que, desde el punto de vista histórico-redentor, de todo este complejo de ideas ἅγιος y sus derivados tienen una importancia mucho más trascendental.[24]

Por lo tanto, es indiscutible el significado específico del concepto de santificación como el objetivo comprensivo del imperativo paulino. Define la vida nueva en su totalidad como una respuesta en pureza a la elección de la gracia divina. Es la dedicación de uno mismo a Dios como sacrificio santo. Con el concepto de santificación se expresa de la manera más terminante el carácter religioso y teocéntrico de la nueva obediencia; así como, a la inversa, en ninguna otra parte se señala con mayor claridad que esta obediencia tiene origen y fundamento en la libre gracia electiva de Dios.

44. El punto de vista totalitario. La perfección

Un aspecto general no menos importante de la parénesis [de παραίνεσις = exhortación] de Pablo —relacionado estrechamente con la estructura básica de su proclamación de la redención— es el carácter totalitario de la nueva obediencia que exige. Pero éste

---

23 Véase la sección 65.

24 En cuanto a la relación general entre ἅγιος, ἁγνός, y ὅσιος, véase también R. Ch. Trench, *Synonyms of the New Testament*, 1890, p. 327. Llega finalmente a la delimitación siguiente: ἅγιος representa la idea de estar separado del mundo, ὅσιος la de la observancia moral de los preceptos que Dios dio en su pacto, y ἁγνός la de pureza real. Que esta delimitación general no tenga vigencia en el uso lingüístico paulino, surge de lo que hemos venido diciendo. Pablo incorpora los diversos aspectos de la santidad en el uso de ἅγιος. Véase además sobre este concepto Savo Djukanovic, *Heiligkeit und Heiligung bei Paulus*, 1939; y mi artículo «De Leiligheid van de gemeente volgens het Nieuwe Testament», *Vox Theologica*, 1948, pp. 187-194.

puede ser enfocado en más de un modo. En primer lugar, está el carácter totalitario de la relación en la cual se encuentra[25] la iglesia con todas las cosas en virtud de la obra redentora de Cristo, y por la cual se fija también la dimensión de la parénesis. Entraremos en mayores detalles cuando hablemos de la «vida en el mundo».[26] En segundo lugar, está el punto de vista de que en la acción redentora de Dios en Cristo está involucrado el hombre en su totalidad. Porque en Cristo se le ha dado todo, se le puede pedir todo, tanto cuantitativa y extensivamente como cualitativa e intensamente. Después del punto de vista teocéntrico, la perspectiva totalitaria pertenece a lo más esencial y característico de la parénesis paulina.[27]

Otra vez, los capítulos 6-8 y 12 de Romanos —tan importantes para nuestro tema— prueban ser de significado decisivo. Así como el pecado es un régimen absoluto, que reclama para sí al hombre en su totalidad (Ro. 6:12, 13; 7:14), de la misma forma el hombre nuevo debe poner a disposición de Dios su cuerpo (él mismo) y todos sus miembros (todas sus acciones y posibilidades). Como vivo de entre los muertos (Ro. 6:11, 13), debe obedecer a Dios de todo su corazón (Ro. 6:17) y debe preguntarse con un entendimiento (νοῦς) renovado qué es lo agradable a Dios (Ro. 12:2). El don de Dios y, por tanto, también su demanda (Fil. 2:13; 2 Co. 8:l0ss.; 1 Ts. 5:23) encierran el querer como el hacer, el cuerpo como el alma y el espíritu. Y así como Dios ha enriquecido en todo a los que son de Cristo (1 Co. 1:5; 2 Co. 9:11), ha de ser servido por ellos en todo. Todo debe hacerse para la gloria de Dios (1 Co. 10:31; Col. 3:17; *cf.* Fil. 2:14); deben ser obedientes en todo (2 Co. 2:9); todas las cosas deben hacerse en amor (1 Co. 16:14). Llenos de toda sabiduría y conocimiento espiritual, los creyentes deben andar como es digno del Señor, agradándole en todo, llevando fruto en toda buena obra, fortalecidos con todo poder, para toda paciencia y longanimidad (Col. 1:9-11). La parénesis paulina está llena de las palabras «todo» y «todos», lo que la presenta en un estilo totalitario e inflexible, de una manera muy característica pero difícil de reproducir.

---

25 *Cf.* la sección 62.

26 Véase la sección 49.

27 Sobre esto véase también, p. ej., Wolfgang Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, 1961, pp. 49ss.

Santificación futura y presente

El tema hace que surja la pregunta de cómo concebir la realización de este imperativo absoluto, y de si es posible llevarlo a cabo en esta vida. En otras palabras, surge la cuestión de la perfección moral. El concepto de la «santificación» considerado en el párrafo anterior da ocasión de tratar este problema, pues vimos que por «santificación» Pablo señala un estado moral irreprensible, que se concreta en el camino de la purificación.[28] Como tal, se la describe además como un estado en el que uno es «irreprochable» (ἄμωμος), «irreprensible» (ἀνέγκλητος), sin «mancha ni arruga» (σπίλον ἢ ῥυτίδα). A menudo se habla de esta santificación y carácter intachable como si fuera un propósito final (Ro. 6:19; Ef. 1:4; 5:27; Col. 1:22), pensando especialmente en la *futura* manifestación de los santos cuando Cristo vuelva (1 Ts. 3:13; 1 Co. 1:8). Sin embargo, no se descarta de ninguna manera el carácter histórico *presente* de esta santificación y carácter intachable. La intención es precisamente que la iglesia ascienda en esta vida a un estado tal de santificación que pueda ir sin tacha a recibir a su Señor. Por eso Pablo dice que Dios confirmará a la iglesia hasta el final, para que sea sin mancha en el día de nuestro Señor Jesucristo, y en 1 Tesalonicenses 5:23 ruega que el «Dios de paz mismo os santifique por completo;[29] y que vuestro espíritu, alma y cuerpo sea guardado intacto [o: íntegro], irreprensible para la venida de nuestro Señor Jesucristo».[30] El texto se refiere, pues, al objetivo y resultado de la santificación en el presente.

Perfeccionismo

Sobre la base de ésta y otras expresiones similares, algunos han llegado a la idea de que, según Pablo, toda persona bautizada verdaderamente, todo poseedor real del πνεῦμα (Espíritu), toda persona realmente salvada, está libre de pecado, ha crucificado sus pasiones y concupiscencias, es un hombre nuevo que ha vuelto a

---

28 *Cf.* E. Gaugler, *Die Heiligung im Zeugnis der Schrift*, 1948, p. 39.

29 El texto dice ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς. El adjetivo ὁλοτελής se usa como adverbio y su significado se aproxima a «totalmente», «en todo sentido».

30 El griego dice ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα... ἀμέμπτως... τηρηθείη (vuestro espíritu... sea guardado intacto irreprensiblemente). El adjetivo ὁλόκληρος (íntegro, intacto, entero) no difiere mucho en significado de ὁλοτελής ,completo, entero). Se lo deberá relacionar con εἰρήνη (paz) como la totalidad de la salvación. Señala una condición de integridad perfecta. La expresión muestra cierta exuberancia y no es fácil traducirla. P. A. van Stempvoort, ha sugerido otra traducción que, según mi opinión, no es para nada convincente. Según él, la cesura cae después de πνεῦμα (espíritu). Véase su «Eine stilistische Lösung einer alten Schwierigkeit in 1 Thess. V. 23», *NTS*, 1961, p. 262ss.

ser obediente y que por estar bajo la dirección del Espíritu no cae más en el pecado. Esto se aplica a los cristianos en general, al menos en la medida en que hayan sido realmente bautizados, etc. Se supone, en particular, que esta vida sin pecado fue indiscutiblemente mantenida por el apóstol sobre la base de su propia vida a partir de Cristo y en Cristo.[31] Otros ponen todo el énfasis en los llamados a la perfección y a la lucha contra el pecado unidos a estos indicativos de santidad, pero opinan incluso que Pablo coloca la esperanza de la perfección en la santificación no sólo como una meta que se debe perseguir, sino también alcanzar. Se afirma que, de hecho, Pablo describe la perfección —para sí mismo en primer término, pero también para todos los cristianos— como la victoria en la lucha contra el pecado en la cual el pecado queda atrás.[32]

Por lo menos una cosa es indiscutible: por más que el apóstol hable en indicativos positivos de haber sido liberado del poder del pecado y de la muerte, ello no significa que los creyentes hayan *eo ipso* (por ese hecho) dejado atrás el pecado como un terreno ya conquistado. Si así fuera, no se entiende por qué amonesta en forma constante a los creyentes. Una y otra vez describe la vida de los creyentes desde el doble punto de vista de luchar sobre la base de la victoria y de triunfar sobre la base de la lucha.

Luchar sobre la base de la victoria

El primer punto de vista parte de la victoria de Cristo. Porque Cristo murió al pecado, los creyentes deben vivir sobre la base que les da la fe. Dicho de otra manera, deben considerarse muertos al pecado (como gobernante), pero vivos para Dios en Cristo Jesús (Ro. 6:11). Sin embargo, este vivir para Dios se describe siempre en términos de una lucha[33] que parte no sólo de la victoria previa (en Cristo), sino que se prolonga también hacia la victoria que está por delante (en la vida de los creyentes). Así es como el apóstol habla

---

31 Así H. Windisch, *Paulus und Christus*, 1934, p. 258; *cf.* también su obra anterior, *Taufe und Sünd im ältesten Christentum bis auf Origenes*, 1908, pp. 98-224, y P. Wernle, *Der Christ und die Sünde bei Paulus*, 1897.

32 *Cf.*, p. ej., P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, 1951, pp. 68-74, 77ss. y la literatura que cita; especialmente Th. Schlatter, «Für Gott lebending in Christi Kraft» y «Tot für die Sünde, lebending für Gott», dos ponencias en el *Jahrbuch der Theol. Schule Bethel*, 1930, pp. 116-144; 1932, pp. 19-58.

33 Llama la atención que Pablo (ni el resto del Nuevo Testamento) no usa en forma positiva los vocablos propios para indicar una «batalla» —μάχη (batalla, combate) y μάχομαι (combatir, luchar)— para señalar la lucha de la vida cristiana. *Cf.* también Bauernfeind, *TDNT*, IV, p. 528.

de su propio servicio. Aunque esto consiste muy profundamente en la proclamación de la victoria de Cristo (*cf.* 1 Co. 15:54, 57) —más gráficamente descrita como ser llevado por Cristo en su procesión triunfal[34] (2 Co. 2:14)—, al mismo tiempo es un servicio militar, es un salir a la guerra (2 Co. 10:3, 4; *cf.* 1 Co. 9:7), bajo la comandancia de Cristo como el Gran General (2 Ti. 2:3). A veces Pablo habla de este servicio militar —sabiéndose armado de pies a cabeza— de un modo muy marcial (2 Co. 6:7). Esta guerra trata de demoler fortalezas y trincheras y de hacer prisioneros de guerra para Cristo (2 Co. 10:3ss.). La vida de los que han sido librados por Cristo tiene ahora este mismo carácter de servicio militar. Realmente, es una *militia Cristi* (milicia de Cristo).[35] En el contexto de Romanos 6 aparece también como una batalla, pues se dice que no debemos poner nuestros miembros a disposición del pecado como «armas de iniquidad», sino a Dios como «armas de justicia»[36] (v. 13). La misma idea se halla en Romanos 13:12, donde se habla de vestir «las armas de la luz» (τὰ ὅπλα τοῦ φωτός). Aquí debe pensarse en primer lugar en una lucha moral, tal como surge claramente del contexto de Romanos 6 y del paralelismo entre «obras de las tinieblas» y «armas de la luz» en Romanos 13. Los creyentes deben librar esta lucha poniendo sus miembros —a saber, toda manifestación de su vida[37]— al servicio de Dios. No se trata, pues, de haber dejado ya atrás «la etapa del pecado». Se debe precisamente combatir el pecado en el poder de la victoria de Cristo.

Efesios 6:11-20

La seriedad de esta exhortación y el contexto de esta guerra se advierte con más precisión aun en el conocido pasaje de la armadura (Ef. 6:11ss.), donde en dos oportunidades se habla de «toda la armadura de Dios» (πανοπλίαν τοῦ θεοῦ), en la cual se señala luego una variedad de armas especiales (*cf.* 1 Ts. 5:8). Nuevamente aquí se trata, aunque en sentido más inclusivo, de la lucha contra la mentira y la injusticia —según se ve en la designación de las partes de la armadura (*cf.* 1 Ts. 5:6ss.)— y de la perseverancia en la fe

34 No tiene apoyo lingüístico traducir el verbo θριαμβεύω como «hacer triunfar» (*cf.* «lleva en triunfo», RV60). La idea es más bien la de ser llevados en la marcha triunfal de Cristo, lo que hace que los intérpretes difieran en cuanto a si hay que pensar en cautivos (así, p. ej., Delling, *TDNT*, III, p. 160s.) o en participantes de la victoria (*cf.*, p. ej., Lietzmann-Kümmel, *Cor.*, p. 198).

35 *Cf.* también G. C. Berkouwer, *Faith and Sanctification*, TI, 1952, pp. 47ss.

36 En las expresiones ὅπλα ἀδικίας («armas de iniquidad») y ὅπλα δικαιοσύνης («armas de justicia»), los genitivos ἀδικίας y δικαιοσύνης son atributivos: «armas inicuas» y «armas justas».

37 Véase las secciones 19 y 39.

y la vida que brota de ella (*cf.* vv. 6, 18ss.).[38] Sin embargo, esta lucha está ubicada en un contexto mucho más amplio. No se trata de una lucha «contra carne y sangre, sino contra principados, contra potestades, contra los gobernadores mundiales de estas tinieblas, contra los espíritus malignos en las regiones celestes» (v. 12). El conflicto de fe en los creyentes, también en sus aspectos morales, está relacionado entonces con la continua antítesis escatológica entre las potestades de las tinieblas y el reinado de Cristo (Col. 1:13). Éste es también el significado general de lo que dice Romanos 13 acerca de que debemos vestirnos de las «armas de la luz», ya que la noche termina y el día se aproxima (v. 12). Algunos pasajes aseveran que Cristo ha doblegado a estas potestades y, por así decirlo, las ha uncido a su carro triunfal (Col. 2:15),[39] y ha librado a los suyos de su poder (Col. 1:13). Pero Efesios 6 da expresión —lo mismo que la formulación de transitoriedad en Romanos 13:12, «la noche está avanzada, y el día se acerca»— al punto de vista del «todavía no», al menos del «aún no plenamente». De este modo el punto de vista histórico-redentor tiene también sus implicaciones morales.

Satanás y la tentación

Lo mismo se percibe en la advertencia de Pablo contra el peligro de la tentación y de Satanás. De pasajes como 1 Tesalonicenses 3:5; 1 Corintios 7:5; 2 Corintios 2:11; y 1 Timoteo 3:7 surge claramente que se presenta a Satanás como el autor de la tentación. Es cierto que, por un lado, Satanás y todo su poderío han sido sujetados al poder de Cristo, y se consuela a la iglesia con la seguridad de que Dios aplastará en breve a Satanás «bajo vuestros pies» (Ro. 16:20). Pero, por el otro lado, también es verdad que el poder e influencia de Satanás continúan tentando a los hombres, aun a los creyentes (1 Co. 7:5; 2 Co. 2:11; 11:14; 1 Ts. 3:5). En esta luz debemos interpretar también las otras advertencias de Pablo contra las tentaciones que inducen a pecar, aunque en ellas no se mencione expresamente a Satanás (1 Co. 10:13; Gá. 6:4, [4:14]; 1 Ti. 6:9). Además, el

---

38 En los manuscritos hebreos hallados en Palestina, también se habla de la lucha que deben librar «los hijos de la luz». Esta terminología nos hace recordar a la de Pablo, tanto en cuanto a la situación de la lucha en la que se hallan ubicados estos hijos de la luz, como también en cuanto al gran papel que juega aquí «la armadura». Pero con sólo mirar al carácter de esta lucha de los hijos de la luz —donde a veces es difícil distinguir los aspectos nacionales de los apocalípticos— nos daremos cuenta cuán diferente es el mundo de pensamientos que estos manuscritos registran. En cuanto a los materiales, véase p. ej., el artículo K. G. Kuhn, «Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das N. T.», en *ZTK*, 1950, pp. 202ss.; véase también Kuhn en *TDNT*, V, pp. 295ss.

39 Aquí también aparece el verbo θριαμβεύω; *cf.* la nota 34.

apóstol consuela a la iglesia con la promesa de que Dios es fiel y no dejará que sea tentada más de lo que pueda resistir y que, por consiguiente, no le ha sobrevenido ninguna tentación que no sea humana.[40] Señala, no obstante, el ejemplo del Israel de antaño y advierte: «el que cree estar firme, cuídese de no caer» (1 Co. 10:13). Todas estas referencias a la tentación están determinadas, pues, por la misma perspectiva que ya hemos encontrado antes: en cuanto a lo moral, aun los creyentes están en una posición amenazada. La victoria de Cristo no anula la necesidad de ser vigilante y sobrio.

La concupiscencia de la carne

Bajo el mismo punto de vista histórico-redentor se deben considerar también las aseveraciones acerca de la continuada concupiscencia de la carne en la vida de los creyentes. De primordial importancia son aquí las palabras de Gálatas 5:17: «Porque la carne codicia [ansía] contra el Espíritu, y el Espíritu contra la carne, y éstos se oponen uno al otro, para que no hagáis lo que quisiereis».

En otro lugar Pablo se expresa acerca de este avasallamiento de la carne y del Espíritu: «mas vosotros no estáis en la carne, sino en el Espíritu» (Ro. 8:9). Gálatas 5:17 no anula esta aseveración. Pues primeramente el estar «en el Espíritu» no significa que el Espíritu haya absorbido tanto al yo humano que éste ya no esté expuesto al poder de la carne. Más bien la expresión de Romanos 8 tiene el fin de estimular y fundamentar el que no vivamos más en la carne, sino que nos dejemos guiar por el Espíritu para no servir más a la carne (*cf.* vv. 12ss.). Sin embargo, con ello se presupone lo que se dice en Gálatas 5:17, que los creyentes todavía no han sido sacados del coliseo donde el Espíritu y la carne se disputan el poder. Gálatas agrega que el poder de la carne todavía se hace sentir en ellos en la medida que los creyentes no hacen lo que quisieran.[41] En este contexto, el «quisiereis» (Gá. 5:17) difícilmente puede significar algo distinto que aquello que los creyentes desean cumplir de acuerdo con la voluntad de Dios[42] (*cf.* Fil. 2:13). La permanente

40 En cuanto al exponerse uno a los demonios, véase 1 Co. 10:21 (*cf.* la sección 49).

41 *Cf.* también R. Bultmann, «Christ the End of the Law», en *Essays Philosophical and Theological*, pp. 61.

42 La pregunta es cómo traducir ἵνα en Gá. 5:17, si su sentido es final («para que», RV60, *cf.* CI,) o consecutivo («de modo que», NVI, *cf.* VP, BLA, BJ, NBE, NTT, LT, NC, BP, LBLA). La dificultad con la primera traducción es que no puede indicarse claramente quién es el que tiene dicho propósito. La construcción de la frase no permite pensar únicamente en el Espíritu o en la carne, mientras que tampoco es aceptable interpretar que ambos tienen dicho propósito. Por eso, es mejor darle a ἵνα un significado consecutivo; *cf.* p. ej., A. Oepke, *Gal.*, pp. 103ss. y mi *Epistle of Paul to the Churches of Galatia*, 1953, pp. 203ss. La frase ἃ ἐὰν θέλητε significa «tan a menudo como».

influencia de la carne —específicamente su «codicia» [ansias, fuertes deseos]—, desafía este querer hacer la voluntad de Dios. Este querer es estorbado precisamente en el punto de su ejecución.

¡Firmes y adelante!

Ahora bien, el que los creyentes no actúen como quisieran ni tan a menudo como lo desearan no significa que continúan, de una u otra manera, bajo la esclavitud de la carne. Esto sería revivir la situación descrita en Romanos 7:14ss. de estar muertos y vendidos al pecado. Sin embargo, en Gálatas 5:17 el apóstol usa la aún constante influencia de la carne como un argumento («porque...») para que los creyentes se dejen guiar por el Espíritu, y como una advertencia para evitar que satisfagan los deseos de la carne. Dice asimismo que cuando luchen contra la carne, tengan en cuenta que ya no se encuentran más en la impotencia moral característica de la situación bajo la ley. La gran diferencia entre Romanos 7:14ss. y Gálatas 5:17 es, pues, que Romanos 7 fue escrito partiendo de la situación de la carne, mientras que Gálatas 5 desde el punto de vista del Espíritu.[43] Pero la manera en que Gálatas 5 habla de la influencia de la carne y del no hacer lo que uno quiere, deja en claro que la situación de Romanos 7 retorna —si no en principio, al menos incidentalmente[44]— cuando los creyentes no viven por la fe y, en consecuencia, tampoco en la libertad que les fue otorgada por el Espíritu. Con esto no se declara que la esencia de la vida cristiana esté caracterizada por un conflicto interior, pero se señala que el estado de los creyentes es una situación de lucha —también en sentido moral—, en la hay que velar infatigablemente. Pero esta lucha lleva a la victoria sólo si los creyentes se colocan una y otra vez bajo la dirección del Espíritu. Por tanto, por un lado se puede afirmar que los creyentes han dejado atrás el modo de existencia de la carne y la vida bajo la ley, porque en Cristo y por la fe en él han muerto a ellos una vez para siempre. Pero, por otro lado, se puede decir también que, *e mente Pauli* (según Pablo), la oposición de lo viejo y lo nuevo sigue siendo una realidad para los creyentes, porque —y en la medida que— continúan expuestos a las concupiscencias y tentaciones de la carne. La libertad dada en Cristo en el Espíritu puede y debe considerar al pecado como un poder vencido, pero no como un enemigo que no pueda sufrir más derrotas en el sentido moral en que el perfec-

---

43 *Cf.* la sección 31.

44 *Cf.* también Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinishen Paränese*, p. 194s.

cionismo quiere que pensemos. Es una libertad que nos llama a luchar precisamente porque no se trata de una batalla perdida (Ro. 7) ni presenta el carácter de una contienda incierta, sino que es una batalla que podemos librar y ganar en el Espíritu y en su poder porque el resultado final ya fue decidido en Cristo.

El concepto de «perfección»

Es en estrecha relación con lo anterior que hemos de interpretar también aquellas aseveraciones que hablan de la perfección y del carácter irreprochable de la vida liberada por el Espíritu. En lo que concierne al concepto «perfecto»,[45] hay que estar en guardia en contra de la interpretación exclusivamente moral y, en general, en contra de la idea de un estado cuantitativo de perfección moral intachable en todas sus partes. La perfección de los creyentes se refiere ante todo al carácter totalitario de la plenitud de la redención en Cristo. Con todo, aquí también hay una clara correspondencia en el empleo del indicativo y el imperativo.[46] El indicativo ocurre en aquellos pasajes en que la idea principal de los conceptos «perfecto» y «perfección» es la de participar de la plenitud de Cristo (*cf.* p. ej. 1 Co. 2:6; Fil. 3:15; Col. 1:28; 4:12). A esta idea se une luego el pensamiento de la madurez de la vida cristiana como la operación plena y el desarrollo de la salvación dada en Cristo, con respecto a lo transitorio y temporal (1 Co. 14:20; Ef. 4:13), así como a lo definitivo y eterno (1 Co. 13:10; Fil. 3:15).

Perfección como madurez

La idea del pleno desarrollo y apropiación de lo que ha sido dado en Cristo aparece muy claramente en Efesios 4:13, donde se habla de la edificación de la iglesia.[47] El «varón perfecto» (ἀνήρ τέλειος) significa adulto, persona que ha llegado al pleno desarrollo, y se contrapone a la niñez. Este mismo contraste se observa entre 1 Corintios 2:6ss.; 3:1ss. y 14:20. Colosenses 1:28 tendría que ser interpretado del mismo modo. «Perfecto» es entonces aquel que se ha apropiado rectamente del contenido de la fe cristiana, tanto interiormente como en la manifestación de su vida.[48] Es obvio que

---

45 Véase especialmente P. J. Du Plessis, *[TELEIOS] The Idea of Perfection in the New Testament*, 1959.

46 *Cf.* Du Plessis, *op. cit.*, pp. 204ss., 242ss.

47 Véase más detenidamente las secciones 68ss.

48 Así Percy, *Probleme*, p. 323; *cf.* también Bultmann, quien señala que «Pablo no usó τέλειος (perfecto) para señalar la perfección, sino la madurez», *Theology*, p. 564.

como tal, el vocablo «perfecto» tiene también un significado ético, aunque en el caso de Pablo no sobresale mucho (*cf.* Ef. 4:14ss.; 1 Co. 2:6ss.). El amor como «vínculo perfecto» está relacionado particularmente con la perfección (Col. 3:14; *cf.* Ef. 4:16 y 1 Co. 13:8-13, donde lo perfecto se contrapone a la niñez). Empero no debemos interpretar esto como si el amor mismo fuera la perfección; es más bien el medio o el ámbito en el cual y por el cual la iglesia llega a esta madurez espiritual.

Salvación plena

En el conocido pasaje de Filipenses 3:9-15, Pablo habla de la perfección en un sentido aun más inclusivo. Si bien por un lado se describe a sí mismo y a la congregación como «perfectos» (v. 15) —esto es, que han llegado a la madurez de criterio—, en el versículo 12 dijo: «no que lo haya alcanzado ya, ni que ya sea perfecto...». Aquí también se trata de algo más que la perfección moral. Se trata de apropiarse plenamente de la salvación en Cristo; en último término, nada menos que de la glorificación con Cristo (v. 11), de lo «perfecto» de 1 Corintios 13:10.

Existe, pues, una clara diferencia entre este concepto de perfección y el concepto que tiene el perfeccionismo ético, y no se puede apelar sin más al primero en defensa del segundo. Todo esto quiere decir que la idea de madurez y edad adulta implica que la vida nueva conoce un crecimiento, un desarrollo hacia la perfección. Y esto vale también, por supuesto, en el sentido moral. Por cierto, las declaraciones de Efesios 4 se aplican principalmente a la iglesia como tal.[49] Pero de esto no se debe inferir que Pablo no[50] intenta exhortar a todo cristiano a ser individualmente un creyente perfecto, maduro. La continuación de Efesios 4:13 prueba suficientemente que Pablo también exhorta al individuo. Por lo tanto, el apóstol habla con frecuencia de crecer en la fe (2 Co. 10:15), lo que es también una clara indicación del carácter de la vida cristiana y de la libertad moral. La misma indicación se ve cuando se habla de «los frutos de vuestra justicia» (2 Co. 9:10), de crecer para ser un templo santo (Ef. 2:21; *cf.* 4:15; Col. 2:19), de llevar *fruto en toda buena obra* y *crecer en el conocimiento* de Dios (Col. 1:10), de abundar en la acción de gracias (2 Co. 4:15); en el gozo (2 Co. 8:2), en toda buena obra (2 Co. 9:8), etc. En todo esto

49 Gaugler, p. ej., pone todo el énfasis en este punto de vista (*Die Heiligung*, p. 51).

50 Así, p. ej., A. Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, 1940, p. 182.

se advierte un progreso (*cf.* Ro. 5:3ss.) que no es automático, sino que ocurre en el ejercicio de la fe. En consecuencia, Pablo puede exhortar a perfeccionar la santidad en el temor de Dios (2 Co. 7:1), y poner como meta santa de los que han sido librados por Cristo el ser irreprensible (Ef. 5:27; Fil. 1:10; 2:15). Habla de ello especialmente en relación con la esperada manifestación de Cristo como un don que Dios concederá a la iglesia (1 Co. 1:18) y que, por lo tanto, ruega a Dios que lo conceda (1 Ts. 3:13; 5:23), pero para que esto se haga una realidad la iglesia misma debe prepararse discerniendo y realizando escrupulosamente lo que Dios le pide (Fil. 1:10).

Resumiendo podemos decir entonces que el punto de vista dominante desde el cual Pablo considera la vida cristiana no es la tentación de la carne que aún continúa, sino el poder del Espíritu que triunfa sobre todo pecado. La idea de que el creyente debe permanecer detenido en un pequeño comienzo, ciertamente no concuerda con sus expresiones indicativas e imperativas sobre la perfección. Pero de este modo Pablo señala siempre al futuro y en ningún pasaje parte de la idea de que la iglesia ya ha llegado al estado sin pecado, o que pueda descansar en él. La imagen de la vida cristiana que él comunica es la de *posse non peccare* (poder no pecar), no la *non peccare* (no pecar) y menos aun la de *non posee pecare* (no poder pecar). Es la fe en el poder y la fidelidad de Dios (1 Ts. 5:23), y no el resultado moral alcanzado en la iglesia, lo que motiva a Pablo a presentar ante ella el mandato y meta de ser irreprensible e intachable en medio de todas las tentaciones e imperfecciones del presente.

45. Unidad y multiplicidad. Los aspectos concretos de la parénesis (παραίνεσις)

Si nos adentramos más en el contenido de la parénesis paulina, encontramos lo que a primera vista es una desconcertante multiplicidad de conceptos, temas y puntos de vista mediante los cuales Pablo expresa el efecto ético del evangelio. Una investigación exhaustiva de este material en su totalidad exigiría un estudio aparte[51] y excedería los límites de una descripción general del contenido de la predicación paulina. En consecuencia, sólo señalaremos algo más el contenido de esta parénesis resumiéndola desde varios puntos de vista.

51 Existe abundante literatura sobre la «ética» paulina, tanto en la forma de compendio como especializada. Una muy extensa lista de escritos antiguos y más modernos se encuentra en Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, 1961, pp. 279-301.

Lo primero que aquí puede servimos es la distinción de la unidad y la multiplicidad en esta parénesis. Por unidad entendemos, entonces, todas aquellas expresiones y conceptos recapitulantes que califican la totalidad de la nueva obediencia. Esto ocurre, por ejemplo, cuando se habla de haber sido hechos instrumentos de justicia o de presentarse a Dios en sacrificio vivo (Ro. 6, 12). Por multiplicidad entendemos los muchos mandamientos y prescripciones separados en los cuales se da forma más concreta al contenido de la nueva obediencia y justicia.

La unidad

Es importante poner todo el énfasis tanto en la unidad como en la multiplicidad. Por lo que hace a la unidad, es incuestionable que el contenido de la obediencia que exige Pablo es primordialmente algo indivisible, que en el fondo se reduce a una unidad. Habla así en singular de «la obra» de cada uno (1 Co. 3:13-15; Gá. 6:4), «la buena obra» (Fil. 1:6), «la obra de la fe» (1 Ts. 1:3; 2 Ts. 1:11). Asimismo habla del «fruto del Espíritu» (Gá. 5:22; *cf.* Ro. 6:22), «el fruto de la justicia» (Fil. 1:11; *cf.* 4:17). De especial relevancia es aquí Gálatas 5:21 dado que este «fruto» del Espíritu es posteriormente diferenciado en una multiplicidad de virtudes cristianas. Se lo puede resumir en una palabra: amor. «Todas vuestras cosas sean hechas con amor» (1 Co. 16:14), «el cumplimiento de la ley es el amor» (Ro. 13:10; *cf.* Gá. 5:14). En Cristo nada es de valor a no ser «la fe que obra por el amor» (Gá. 5:6), así como se puede decir en otro lugar que «todo lo que no proviene de fe, es pecado» (Ro. 14:23).

Se ha dado énfasis con acierto al hecho de que en esta concepción de la unidad e indivisibilidad de la nueva obediencia resalta, por un lado, la concordancia de Pablo con Jesús y, por otro, la gran diferencia entre la ética paulina y la rabínica. Por lo que hace a esta última, es bien sabido que los rabinos —aunque entre ellos no faltaron intentos de reducir la multiplicidad a la unidad— fincaban principalmente su fuerza en elaborar la voluntad de Dios en todo lo posible, desarrollando una casuística que envolvía toda la vida como en una red. Aunque en sus epístolas, Pablo no dedica muchas palabras para presentar la antítesis con la vieja sinagoga, es evidente que su parénesis es de un carácter totalmente distinto y que ha recibido el sello definido de la justicia y el cumplimiento de la ley sostenido por Jesús contra los fariseos y los escribas.

La multiplicidad

Por otro lado, no hay que cerrar los ojos al carácter altamente variado y en parte muy diferenciado de la parénesis paulina. Sus epístolas contienen una multiplicidad de exhortaciones, mandamientos y consejos individuales en los cuales presenta a las iglesias su vocación cristiana no sólo como una unidad, sino también en toda su concreta multiformidad, y él mismo frecuentemente expresa su parénesis en plural (*cf.* 1 Ts. 4:2; 2 Ts. 2:15; 1 Co. 11:2, etc.) Por más distintiva que sea su definición de la nueva obediencia en singular como «la buena obra», habla no menos categóricamente de «las buenas obras» en plural (Ef. 2:10; 1 Ti. 5:25; 6:18; Tit. 2:7, 14; 3:8, 14; *cf.* 2 Co. 9:8; Col. 1:10; 2 Ts. 2:17). En este sentido la nomenclatura de la parénesis corresponde totalmente a la distinción antropológica favorita de Pablo entre «cuerpo» (la unidad del modo humano de existencia que se manifiesta hacia el exterior) y «miembros» (los hechos concretos, individuales; *cf.* Ro. 6:12ss.; 12:1; Col. 3:5, etc.).

Supuesta tensión entre unidad y multiplicidad

Frecuentemente se ha opinado, por cierto, que la multiplicidad de mandamientos separados estaría en cierta relación de tensión con la esencia de la vida nueva como vivir y andar por el Espíritu, estar en la libertad, etc. De hecho, algunos han concluido que la nueva obediencia no admite que se la someta a mandamientos aislados, bajo pena de caer nuevamente en el legalismo. Muchas teorías han surgido en relación con la innegable multiplicidad de mandamientos y preceptos individuales que hallamos en las epístolas de Pablo. Se dice que el entendimiento escatológico de Pablo y de la iglesia se fue debilitando. Se afirma que el apóstol se habría visto obligado a pronunciarse sobre toda clase de cuestiones concretas de la vida práctica, o que los preceptos pedagógicos del apóstol habrían sido un correctivo cada vez más necesario del entusiasmo moral original del ideal de la vida nueva. Otros han adoptado la posición contraria, y han querido ver en los mandamientos concretos e individuales una necesaria —pero superflua con el correr del tiempo— situación de transición, debido a que las iglesias cristianas no habían madurado lo suficiente como para vivir en esa libertad moral. Otros incluso creen que estos mandamientos individuales no son preceptos permanentes y obligatorios, sino que son particularizaciones del momento del único mandamiento de amor y libertad.[52]

52 Sobre estas diversas concepciones, véase Schrage, *op. cit.*, pp. 13-48.

Vida nueva y mandamientos

En la sección siguiente tendremos que ocuparnos separadamente de la función que desempeña la ley en la vida nueva. Aquí nos limitaremos a rechazar la idea de que la concepción paulina de la vida nueva no admite que se dicten mandamientos y preceptos individuales, y que la presencia de los mismos en las epístolas paulinas requiere mayor explicación. Nos encontramos aquí ante una concepción de la libertad y de la autonomía «cristiana» que proviene más del ámbito de ideas de la Ilustración y de la filosofía kantiana que de Pablo. La idea es que si uno le confiere carácter obligatorio a estos preceptos individuales, uno estaría volviendo otra vez al legalismo judío al cual Pablo se opuso con tanta fuerza. Pero esta idea es obviamente extraña al propio mundo de ideas de Pablo. Ya hemos visto que, primero, el apóstol rechaza enfáticamente la justicia propia del hombre ante Dios como un camino que lleva a la muerte. Pero después, con mucha naturalidad, califica toda la vida nueva como una esclavitud a la «justicia», en el sentido ético-religioso de la palabra. Lo mismo se aplica a los conceptos de «obra» y «buenas obras». El hecho de que el ser humano es justificado sin las obras de la ley no es óbice para que Pablo exija vigorosamente buenas obras, como fruto de la vida nueva, dando toda clase de preceptos, mandamientos y consejos para esas buenas obras. Si la naturaleza de la vida nueva y de la obediencia basada en ella estuviera reñida con la sujeción a nuevos preceptos y mandamientos, las epístolas de Pablo serían ininteligibles de principio a fin, pues están llenas de ellos. Es cierto que, al considerar estos preceptos, es muy importante tener en cuenta que las preocupaciones prácticas de la joven iglesia y las diversas situaciones concretas en las cuales necesitaba dirección e información, motivaron una y otra vez a que el apóstol diera diversos preceptos y mandamientos. Pero en ningún lugar Pablo sugiere que su intervención en la vida moral práctica de la iglesia fuera realmente una concesión a la práctica y una prueba de la debilidad de la vida espiritual de la iglesia. Cuando interviene, más bien apela a su vocación especial como apóstol de Cristo. Por ejemplo, a los romanos les escribe que aunque está seguro de que ellos mismos están llenos de bondad y todo conocimiento —de tal manera que pueden amonestarse recíprocamente—, les escribe un tanto atrevidamente a modo de recordatorio. Y agrega que esto lo hace «en virtud de la gracia [del apostolado] que me ha sido dada por Dios para ser levita de Cristo Jesús a los gentiles, ministrando sagradamente el evangelio de Dios, para que el sacrificio que consiste en los gentiles sea aceptable, santificado por el Espíritu Santo» (Ro. 15:15ss.). Pablo califica aquí su oficio apostólico como el de un sacerdote

levita que tiene que supervisar lo que se ofrece en el santuario, y es en virtud de este ministerio que se le ha encargado dar claras instrucciones para la conducta moral de los romanos y para las relaciones que tienen entre ellos, aun cuando está convencido de sus buenas intenciones, conocimiento, etc. Y para mencionar otro pasaje aun, en Colosenses 1:26ss., Pablo apela asimismo al ejercicio del ministerio que le ha sido dado, en virtud del cual anuncia a Cristo, «amonestando a todo hombre y enseñando a todo hombre en toda sabiduría, a fin de presentar perfecto en Cristo a todo ser humano». La reiterada de «todo hombre» hace surgir otra vez claramente en qué medida consideraba el apóstol que su tarea no era únicamente predicar a Cristo «en general», sino también cuidar en sentido pastoral y pedagógico de la dirección e instrucción de la iglesia en sus asuntos y necesidades particulares.

La parénesis paulina no está basada en la demora de la parusía

Sin duda que en el proceso surgen cuestiones relacionadas con el carácter interino del tiempo antes de la parusía de Cristo (1 Co. 7:1; 2 Ts.). Pero la expresa consideración de las mismas es sólo un determinado aspecto de su predicación, y sería desfigurar por completo la naturaleza de la parénesis paulina, si se pretendiera argüir que su significado no es esencialmente otro que el de dar cierta dirección práctica a la congregación, en vista de la inesperada demora de la parusía. Aquí también el punto de vista principal de toda la predicación de Pablo no reside en que la parusía del Señor se haya demorado, sino en la revelación de su muerte y resurrección que ya han tenido lugar. Y en consecuencia, los mandamientos y preceptos tienen allí su raíz y su motivo más profundo (*cf.* p. ej. Ro. 14:15; 1 Co. 5:6-8; 2 Co. 8:8, 9; Fil. 2:5; etc.). Todos estos pasajes hacen evidente que si apóstol se interesa por el progreso de la vida de la iglesia, no es porque Cristo todavía no ha vuelto, sino porque su propósito constante es lograr, mediante toda suerte de preceptos morales, la manifestación y desarrollo de lo que ya había recibido en Cristo.

La presencia de principios generales en la parénesis paulina

En relación con esto último habrá que tener cuidado de no considerar lo concreto de la parénesis paulina como si fuese algo que se refiere exclusivamente a la situación del momento como una particularización del único gran mandamiento, y no como la prescripción de reglas generales. No cabe duda que la intención del apóstol no es presentar todo un sistema ético de reglas y preceptos. A

menudo sus preceptos están relacionados con situaciones específicas en las iglesias, son respuestas a preguntas que le han llegado. Así ocurre con la parénesis sobre «los fuertes y los débiles» (Ro. 14, 15; 1 Corintios 8), sobre las disputas en Corinto (1 Co. 3), sobre la falta de disciplina, las demandas judiciales ante los incrédulos, los abusos en la Cena del Señor, el orden en la congregación (1 Co. 5, 6, 11, 14, etc.) Esto no significa, sin embargo, que estos preceptos consistieran sólo en una aplicación actualizada del mandamiento del amor, que pueden ser importantes e instructivos, pero que no tienen validez universal. En cuanto a este problema hay que tener en cuenta que, cuando el apóstol considera todo tipo de problemas circunstanciales en la vida de la iglesia cristiana de sus días, no se limita a dar soluciones o preceptos específicos, importantes para determinadas ocasiones, sino que enseña a la iglesia a enfocar y responder esas preguntas y situaciones desde puntos de vista generales. Basta pensar, por ejemplo, en la extensa consideración pastoral —tanto en Romanos como en 1 Corintios— del problema del consumo de carne sacrificada a los ídolos, un problema tan candente en la iglesia de los cristianos gentiles. Pablo no se limita a dar algunas indicaciones concretas, sino que enseña a la iglesia a juzgar estas cuestiones desde una multiplicidad de puntos de vista. Sostiene la libertad de comer y beber a partir de la obra redentora de Cristo y a partir del concepto de que la tierra y todo lo que contiene fueron creados por Dios y, por ende, nada ha de ser rechazado. Por otro lado, hace resaltar con no menos énfasis que el amor al hermano y el bien de la iglesia deben ser en todo la norma y regla de conducta. Además, insta a no hacer uso ligero y orgulloso de la libertad, lo que podría provocar la caída aun de los que creen estar firmes. La situación concreta lleva repetidamente a puntos de vista y reglas de vida morales de orden general. Los ejemplos abundan. En Colosenses, Pablo lucha contra una corriente ascético-sincretista, y su admonición en dicha carta va más allá de la situación del momento. Entrega preceptos que, además de ser para la iglesia de Colosas, tienen un sentido muy general (*cf.* p. ej. 2:20; 3:1ss,). Lo mismo vale para las expresiones parenéticas de 1 Corintios 6:12ss.; 10:23ss.; 2 Corintios 9:7 y 1 Timoteo 4:5ss.

También hay que afirmar con no menos énfasis que junto a esta parénesis relacionada con situaciones específicas, Pablo da también muchos preceptos y mandamientos de los que no se puede decir lo mismo, o al menos no es tan evidente. Esto se aplica no sólo a las exhortaciones de índole muy general — por ejemplo, Romanos 6:12ss.—, sino también en muchos casos a diversos preceptos especiales y concretos. Así, por ejemplo, los capítulos 12 y

13 de Romanos contienen un gran número de mandamientos concretos, sin que sea posible determinar con alguna certeza que existiera una ocasión específica para ellos en la iglesia de Roma. Y lo mismo se aplica a la mayor parte de los capítulos parenéticos al final de las epístolas paulinas. Esto permite concluir que el apóstol sentía la necesidad de dar dirección ética y pastoral a las congregaciones, no sólo en cuanto a problemas corrientes que surgían, sino también en un sentido más general.

Y al mismo tiempo se puede inferir cuán distanciado estaba del punto de vista de muchos de sus intérpretes posteriores con su presunción de que la nueva vida y el estar en el Espíritu no necesitan de tales preceptos concretos, y que el que vive mediante el Espíritu sabrá automáticamente cómo debe andar en él. Más que las respuestas y las consideraciones de cuestiones o situaciones concretas, son los preceptos más generales los que muestran cuán comprensiva es la parénesis de Pablo, desde cuántos puntos de vista considera la vida y cuántas situaciones cubren sus mandamientos. Se ha repetido hasta el cansancio que Pablo no nos presenta una ética sistemática, y nadie niega este hecho. Pero esto no significa que en su parénesis no haya una línea o un «sistema» y que sus preceptos consistan sólo en admoniciones desconectadas sin relación entre sí. Esto tal vez es más evidente en la *Haustafeln* (lista de deberes domésticos) donde se habla sucesivamente a varios grupos de personas. Pero este aspecto «sistemático» se puede observar también en otros lugares. En 1 Corintios 7, el apóstol considera extensamente diversas cuestiones sobre el matrimonio. En Romanos 12:3-20 considera la manera en que los creyentes deben vivir entre sí, según esta nueva obediencia, y en su trato con los que no son de la fe. En otros pasajes encontramos preceptos para la vida eclesiástica en el sentido más institucional del vocablo, y se puede hablar del comienzo de un orden litúrgico y eclesiástico (1 Co. 14; 1 Ti. 2, 3, 5). Hay que admitir que Pablo no registra una estructura acabada de preceptos y mandamientos, y que se debe hablar más bien de una «ética» de temas más que de casos. Pero todo lo visto hace manifiesto que Pablo no tiene aversión a las instrucciones y preceptos concretos, por un lado, y a la obediencia que se ajusta a los mismos, por otro. Hay que tener muy en cuenta que en más de un lugar dice con muchas palabras que no desea excluir de esta manera la propia actividad moral y el juicio independiente de la iglesia, sino precisamente estimularlos con su ejemplo y toma de posición. Sin embargo, lo más importante de todo esto no es qué cosa merece mayor respeto —su autoridad apostólica o la actividad moral de la iglesia—, sino que para Pablo lo central era que la iglesia, tanto en obediencia a sus pre-

ceptos como por su propia percepción y sensibilidad de las cosas que realmente importan, mostrara la imagen de la vida nueva, no sujeta más al pecado, sino dedicada a Dios.

Finalmente, se sobrentiende que el apóstol no creó nada nuevo con su parénesis, sino que se ciñó tanto en sentido sustancial como en sentido más formal a lo ya dicho antes y a lo que era fundamental o útil para su propósito. Una consideración exhaustiva de los materiales morales, conceptuales y motivacionales de sus epístolas probaría esto detalladamente. Puede establecerse en general que, por un lado, se halla en ellos una clara conexión con definiciones del Antiguo Testamento. Por otro lado, es evidente —especialmente en su énfasis en el mandamiento del amor y de su modo de interpretarlo— cuán profundamente entraba la predicación de Jesús en la parénesis apostólica. En otros lugares describe la vocación moral de los creyentes en términos y esquemas que manifiestan tener diversos paralelismos en el mundo intelectual contemporáneo del apóstol. El significado específicamente cristiano de los mismos no reside tanto en los términos que usa como en el contexto general de la predicación cristiana en la que han sido incorporados.[53]

46. *Tertius usus legis* (el tercer uso de la ley)

Hemos hablado acerca del carácter teocéntrico y totalitario de la nueva obediencia, como también de la unidad y la multiplicidad que se distinguen en la parénesis que exhorta a la obediencia. De todo esto surge casi lógicamente la pregunta de cómo puede determinarse la norma de la vida nueva que hemos descrito. Por cierto que las caracterizaciones que hemos mencionado ya hacen implícitas directrices importantes, ya que indican que la vida nueva se concentra en Dios, es guiada por el Espíritu y que su carácter es incondicional y lo abarca todo. Los mandamientos concretos de Pablo señalan varios puntos de vista que son de la mayor importancia para definir el contenido de lo que él postula en general como justicia, santificación de la vida y buenas obras. Cabe preguntar, sin embargo, de dónde saca el apóstol las normas de la

---

53 *Cf.* p. ej., el extenso estudio de M. S. Enslin, *The Ethics of Paul*, 1930. En cuanto a la presencia de determinados esquemas, véase la investigación de A. Vögtle, *Die Tugend und Lasterkatalogue im Neuen Testament*, 1936; K. Weidinger, *Die Haustafeln, Ein Stück urchristliche Paränese*, 1928; S. Wibbing, *Die Tugend und Lasterkataloge im Neuen Testament*, 1959; D. Schroeder, *Die Haustafeln des Neuen Testaments*, 1959. Para la «codificación» de los extensos materiales conceptuales, p. ej., Lindsay Dewar, *An Outline of New Testament Ethics*, pp. 139-155.

nueva obediencia que exigía en sus preceptos y mandamientos, como también de qué manera puede la iglesia —al juzgarse a sí misma y su actividad desde el punto de vista moral— tener una apreciación correcta de la voluntad de Dios que ha de cumplir. En particular hay que considerar aquí si la ley de Dios tiene algún lugar en la parénesis paulina y, si así fuera, en qué sentido continúa actuando como fuente del conocimiento de su voluntad y como norma de la vida nueva.

Aquí nos enfrentamos con una problema muy discutido. Después de todo lo que se ha dicho antes acerca del significado «incidental» de la ley,[54] así como de la libertad de la ley como medio de salvación —cosa que Pablo predica con tanta fuerza[55]— no debe extrañarnos que muchos hayan llegado a la conclusión de que la norma de la vida nueva ya no puede provenir de la ley.

El obispo luterano Anders Nygren, por ejemplo, adopta una posición muy radical en su comentario a la Epístola a los Romanos. Según él, las expresiones de Pablo acerca del estar libres de la ley, de Cristo como el fin de la ley, etc., deberán entenderse como la abrogación absoluta de la ley, y no se debería hacer el intento de introducir de nuevo la ley de alguna otra manera.

En Romanos 7:6, Pablo afirma: «... pero ahora hemos sido liberados de la ley». Sobre esto Nygren escribe, por ejemplo, que Pablo define el papel de la ley en la vida cristiana de una manera «que a menudo ha sido motivo de preocupación para sus intérpretes teológicos». Se habría esperado tal vez —dice Nygren— que Pablo dijera que la ley ya no actúa en la vida nueva como un poder destructor, sino como un asistente que nos da instrucciones sobre cómo ha de ser conformada la vida cristiana («el tercer uso de la ley»). Pero Pablo dice lo contrario. Según él, la ley pertenece totalmente al viejo eón y es uno de los poderes de destrucción que nos encarcelaban. Por tanto, la vida nueva se caracteriza precisamente por haberse librado de ella.[56] Con referencia a Romanos 10:4 escribe asimismo: «Con toda confianza Pablo puede decir que por Cristo la ley ha terminado». Pues el propósito de la ley era: a) dejar a todo callados; y b) exigir justicia. Esto ahora se ha hecho realidad en Cristo. «La época de la ley ha pasado. Cristo es el término de la ley, su punto final, su τέλος».[57]

Por mucho que a primera vista esta conclusión parezca estar en la línea del rechazo total de Pablo hacia la ley como instrumento de justicia, un examen más cuidadoso muestra, sin embargo, que no hace justicia a todos sus pronunciamientos acerca de ella. Pues si

---

54 Véase la sección 24. De paso hay que explicar que la teología por lo general ha distinguido tres usos de la ley. Primero está el *usus civilis* (uso civil) que restringe el pecado. Después viene el *usus elenchticus* (polémico o confrontacional) o *paedagogicus* (pedagógico) que muestra el pecado y apunta a Cristo (παιδαγωγός, Gá. 3:24). Finalmente aparece el «tercer uso de la ley» (*tertius usus legis*) también llamado *usus didacticus sive normativus* (uso didáctico y normativo), en el cual la ley sirve como norma para el creyente.

55 Véase también la sección 38.

56 A. Nygren, *La epístola a los romanos*, p. 229.

57 *Op. cit.*, p. 313.

bien dice enfáticamente que hemos sido liberados de la ley y llama a Cristo el fin de la ley, en otros pasajes una y otra vez —como si fuera algo evidente en sí mismo— vuelve a la ley, cuando quiere definir el contenido de la nueva obediencia y la voluntad expresa de Dios para la vida nueva. Las principales afirmaciones que debemos considerar aquí son las siguientes:

> «Porque lo que era imposible para la ley, por cuanto era débil a causa de la oposición de la carne, Dios [lo logró]... para que lo que la ley requiere sea cumplido en nosotros, los que no andamos según la carne, sino según el Espíritu» (Ro. 8:3, 4).
>
> «No debáis nada a nadie, sino el amaros unos a otros; porque el que ama al prójimo, ha cumplido la ley. Porque cualquier mandamiento... en esta sentencia se resume: 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo'...; así que el amor es el cumplimiento de la ley» (Ro. 13:8-10).
>
> «La circuncisión nada es, y la incircuncisión nada es, lo importante es guardar los mandamientos de Dios» (1 Co. 7:19).
>
> «...a los que no tienen la ley, me he hecho como si yo no tuviera la ley, aunque yo no estoy sin la ley de Dios, sino sujeto a la ley de Cristo» (1 Co. 9:21).
>
> «Porque toda la ley en esta sola sentencia se cumple: 'Amarás a tu prójimo como a ti mismo'» (Gá. 5:14).
>
> «Cargad los unos las cargas de los otros, y así cumplid cabalmente la ley de Cristo» (Gá. 6:2).

Ahora bien, se ha tratado de interpretar estas aseveraciones reconociendo el significado positivo de la ley, pero sin admitir que en estos pasajes se hable de un *tertius usus legis* (tercer uso de la ley) para los creyentes. Cuando en Romanos 8:4 se dice que la exigencia de la ley se cumple en nosotros, Nygren reconoce, por ejemplo, que se habla del «propósito» positivo de la ley, como también de su cumplimiento. Pero en su opinión esto no debe entenderse en el sentido de que el poder del Espíritu capacita a los creyentes para que cumplan la ley, sino únicamente del cumplimiento por Cristo «y por el hecho de que 'estamos en él'».[58] Sin embargo, estamos convencidos de que aquí se plantea una falsa antítesis. Porque las palabras «sea cumplido en nosotros» van seguidas por «los que no andamos según la carne, sino según el Espíritu». Y

58 *Op. cit.*, p. 265.

esto es lo que se entiende por el cumplimiento de «lo que la ley requiere».

La explicación que Nygren da a Romanos 13:8-10 es un claro ejemplo de las tremendas dificultades que se crean al querer sustentar estas expresiones positivas sobre la ley con el rechazo total y absoluto de su significado continuo y normativo. Según Nygren, aquí no hay conflicto alguno con la interpretación absoluta de Romanos 10:4. Y pretende hacer esto aceptable del siguiente modo: Puesto que la ley está dirigida negativamente contra el pecado, Cristo, que es la justicia, significa el fin de la ley. Y lo mismo valdría para el amor. Donde hay amor, no acontece nada prohibido por la ley. Por tanto, las palabras «Cristo, el fin de la ley» tendrían un mismo e idéntico significado con «el amor, el cumplimiento de la ley».[59]

Es evidente, sin embargo, que esta interpretación tendría validez solamente si Pablo dijera que el amor «el fin» o «la superación» de la ley. Empero está hablando de su cumplimiento como algo que se espera de los creyentes (v. 8), lo que presupone la continua importancia de la ley. Por otra parte, es harto difícil sostener como característica esencial y general de la ley que es sólo negativa contra el pecado, y no positiva a favor de la justicia que exige.

Así que, en base a las expresiones inconfundiblemente positivas de Pablo, la mayoría de los comentaristas —incluso aquellos que creen que Pablo habla inequívocamente del fin de la ley mosaica— opinan que, de una u otra manera, el apóstol conserva la ley. Así Bultmann afirma que Pablo tiene una doble apreciación de la ley o que habla de dos clases de ley. Por un lado, habla de la ley como la voluntad eterna y permanente de Dios y, por otro, de la ley que caducó con Cristo. La segunda es representada especialmente por «la ley de Moisés», y como una ley «incidental» no provendría realmente de Dios, sino de poderes angélicos (Gá. 3:19ss.).[60] Otros creen que Pablo hace una distinción entre la voluntad inmanente de la ley misma y la voluntad de Dios que se reveló al promulgarse la ley. A ella se referirían Romanos 8:4 y Romanos 13:8-10; es lo que el Espíritu obra en la vida de los creyentes. Pero no podría deducirse de esto que Pablo aún atribuye a la ley misma y a sus demandas un papel positivo y normativo para la vida normal, en el sentido de un *tertius usus legis* (tercer uso de la ley).[61] Otros incluso hablan del «estilo no sistemático» que tiene Pablo para hablar. Cuando en Romanos 8:4 y 13:8-10 habla sin detrimento del «cumplimiento de la ley», daría a entender que el cristiano logra alcanzar el ideal judaico por la acción del amor. Sin embargo, «el ideal es el mismo sólo en el nombre, pues en la realidad es otra cosa: por un lado, la fidelidad a la ley que obra casuísticamente;

---

59 *Op. cit.*, pp. 357.

60 *Theology*, I, p. 268.

61 *Cf.* E. Kühl, *Der Brief an de Römer*, pp. 258-269; pp. 438-440 (estudio sobre Ro. 8:1-4; 13:8-10).

por el otro, la acción del Espíritu divino sin mirar a la ley 'muerta'».[62] Y para mencionar aun otra distinción: en relación con Gálatas 5:14, G. Bornkamm escribe que «lo esencial de este paisaje no es la cuestión de desechar la ley, sino de cumplirla con los hechos. De modo que πεπλήρωται (perfecto gnómico: «es cumplida») se refiere a más que al obvio compendio de la ley en el mandamiento del amor, a saber, su cumplimiento total en el amor.»[63]

Resumiendo lo dicho, por lo que hace al significado positivo de la ley, podemos observar lo siguiente:

(1) Cuando Pablo habla desde la concepción judía de la ley como medio de salvación, hace resaltar su significado negativo. Pero por más que esto sea cierto, también es innegable que en sus epístolas el llamado «tercer uso» de la ley es inconfundible. Después de todo lo que ha dicho acerca de haber muerto a la ley o de Cristo como «el fin de la ley», el apóstol mantiene como obvio el significado permanente de la ley como expresión de la voluntad de Dios.[64] Ni existe sustancialmente la menor oposición entre lo uno y lo otro. Tal vez nos extrañe que todo esto acontezca tan «silenciosamente» y que el apóstol no sintiera aparentemente ninguna necesidad de extenderse en esta relación. Pero lo mismo se aplica al modo muy positivo en que habla también de las «buenas obras» y de la «justicia». La ley cumple dos funciones, es tanto el ayo que nos lleva a Cristo como la norma para la vida nueva. Esto significa que es absolutamente imposible —sin recurrir a la arbitrariedad y a la artificialidad— negar este doble significado que tiene la ley, sea prefiriendo uno en desmedro del otro o distinguiéndolos terminológicamente el uno del otro.[65] Por tanto, no es correcto sostener que el amor o el Espíritu y aun Cristo mismo es la norma y regla de conducta de la vida nueva, si con ello se pretende sacar a la ley.

---

62 Así H. Lietzmann, *Rom.*, p. 113.

63 G. Bornkamm, *Das Ende des Gesetzes*, 1952, p. 135. Pero esta exégesis de πεπλήρωται es difícil de sostener precisamente en Gá. 5:14. Pues aquí se trata de que la ley se cumple ἐν ἑνὶ λόγῳ (en esta sola sentencia), lo cual no apunta a la acción o las obras, sino «al obvio compendio» de la ley. A lo mismo se refiere Ro. 13:9 cuando dice: ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται «en esta sola sentencia se resume». Véase también mi *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*, p. 201.

64 *Cf.* también Bultmann, *Theology*, I, p. 341: «Es evidente que Cristo es el fin de la ley en la medida que ésta pretendía ser el camino de la salvación o cuando los hombres la entendían como medio para fundamentar su justicia propia, pero en la medida que contiene el mandato de Dios, retiene su validez».

65 *Cf.* también H. Berkhof, «Gesetz und Evangelium», en *Von Herrengeheimnis der Wahrheit* (Vogel festschrift), 1961, pp. 141ss. Señala aquí «la tendencia de muchos luteranos a separar en sentido terminológico estos dos aspectos de la ley, y a describir el *usus normativus* (uso normativo) como 'mandamiento' o 'parénesis', y así contraponerlo a la 'ley'... Esto se opone al mensaje neotestamentario, que cubre ambos aspectos con el vocablo νόμος (ley)».

La ley y el amor no se oponen

Las afirmaciones en cuanto al amor que encontramos en Romanos 13:8-10 y Gálatas 5:14 son inconfundibles con respecto a esto. Aquí el amor no funciona como un nuevo ideal cristiano o como una nueva norma que viene a reemplazar a la ley o hacerla superflua, sino que se exige el amor precisamente como compendio de la ley (ἀνακεφαλαιόω = compendiar, englobar, Ro. 13:9). En otras palabras, la ley no encuentra su criterio en el amor, sino precisamente a la inversa, la exigencia del amor es tan imperativa porque en él reside el resumen de la ley. Esto no mengua en nada la gran importancia que tiene el amor como epítome de la ley y, en consecuencia, como criterio para su cumplimiento. En este respecto, el «cántico de amor» que Pablo escribió —no menos que los mandamientos radicales de Jesús en el Sermón del Monte— es el despliegue sin par del profundo e incuestionable contenido de la ley. Este despliegue puede ser el clímax nunca antes logrado porque es el reverso de la predicación inimaginablemente grandiosa de la revelación del amor de Dios en Cristo Jesús (*cf.* Fil. 2:5ss.; Ro. 12:1; Ef. 3:18, 19). Pero esto no disminuye en nada la importancia de la ley como expresión de ese amor y como fuente del conocimiento de la voluntad de Dios. A la luz de las claras expresiones de Pablo, debemos rechazar toda antítesis que los hombres quieran hacer aquí entre el carácter obligatorio del amor y el carácter no obligatorio de la ley.

La ley y el Espíritu no se oponen

La situación no es diferente con respecto a la apelación que se hace al Espíritu. Cuando se habla una y otra vez del Espíritu en conexión con la libertad y la obediencia, indudablemente actúa no sólo como la posibilidad de la vida nueva, sino también como su norma. El Espíritu no es sólo el poder que doblega el dominio de la carne. Todo aquel que se deja guiar por el Espíritu es llevado por él en una determinada dirección. La expresión «los que andamos según el Espíritu» (τοῖς περιπατοῦσιν κατὰ πνεῦμα, Ro. 8:4) habla también de una regla. El Espíritu y la carne no sólo representan dos poderes, sino también dos principios éticos. Ambos tienen su propia «disposición» o «propósito». En sentido opuesto, ambos «están inclinados hacia algo».[66] El Espíritu está contra la «codicia» de la carne (Gá. 5:17).

---

66 Así deberemos interpretar φρόνημα (disposición, inclinación) en Ro. 8:6.

En el presente contexto hay que subrayar fuertemente que esto no significa que el Espíritu, como norma y regla de la vida nueva, esté en contraposición a la ley o que la sustituya. Tampoco quiere decir que todo aquel que anda en el Espíritu o es guiado por él ya no necesite de mandamientos o de ley. Por mucho que en diversas obras sobre Pablo se haya divulgado esta concepción,[67] ella está en flagrante conflicto con las expresiones explícitas del apóstol. No debemos dejarnos engañar aquí por el sonido de ciertas expresiones. Por ejemplo, Gálatas 5:18 afirma: «Pero si sois guiados por el Espíritu, no estáis bajo la ley». Esto podría parecer que para los creyentes el conocimiento y la validez de la voluntad de Dios ya no se encuentran en la ley, sino en el Espíritu. Sin embargo, la expresión «bajo la ley» señala el estado de impotencia y condenación al que está sujeto el hombre aparte de la fe y del poder vivificante del Espíritu.[68] Es por eso que, un instante después, Pablo puede agregar que la ley no está contra los que se dejan guiar por el Espíritu (v. 23). Es innegable que la dispensación del Espíritu no anula la validez y el mandato de la ley, sino que precisamente los confirma y los lleva a su cumplimiento. La obra del Espíritu consiste precisamente en operar el cumplimiento de la ley en la vida de los creyentes: «para que lo que la ley requiere sea cumplido en nosotros, que no andamos según la carne, sino según el Espíritu» (Ro. 8:4). La diferencia entre la «disposición de la carne» y la «disposición del Espíritu» radica precisamente en que la carne no se sujeta a la ley de Dios, ni tampoco puede (Ro. 8:7). En cuanto al contenido de la voluntad de Dios, en ningún lugar de las epístolas de Pablo hallamos un espiritualismo que contraponga la ley al Espíritu, el decreto que viene de afuera y la disposición interior.[69] La ley es en sí santa y espiritual (Ro. 7:14), de modo que no puede ser contrapuesta al Espíritu. El Espíritu no la hace superflua, sino más bien

---

67 Un ejemplo conocido son las aseveraciones de Lietzmann con motivo de Ro. 6:6-23. Este comentarista dice: «Dada la lucha que se libraba acerca del tema de la circuncisión, para Pablo habría sido más fácil abolir la ley ceremonial, solución que la iglesia adoptó más tarde. Esto habría calmado sus contiendas. Pero Pablo no es un hombre que hace las cosas a medias. Se adhiere firmemente al concepto antinomiano: donde la vida se mueve en el Espíritu, no hay lugar para ninguna clase de ley. Cuando Dios da su πνεῦμα (Espíritu) a una persona, no vuelve más a actuar en ella desde afuera con exigencias casuísticas. Quien anda por el Espíritu, hace por sí mismo lo que el mandamiento de Dios le exige, pues el Espíritu le señala el camino. La moral cristiana es una cuestión espontánea» (*Rom.*, p. 71).

68 *Cf.* última parte de la sección 23.

69 Esto vale también, nos parece, contra la resumida consideración de Emil Brunner sobre la ley, donde escribe: «Habiendo sido reconciliado con Dios, el creyente está unido a Dios. Por tanto, la voluntad de Dios ya no lo confronta como si fuera una ley extraña. El creyente ya no necesita más la ley, pues el Espíritu de Dios es ahora su guía interior, mostrándole la voluntad de Dios» *The Letter to the Romans*, p. 141).

la confirma. Ser guiado por el Espíritu consiste también en aprender de nuevo a discernir y comprobar cuál es la buena voluntad de Dios, agradable y perfecta (Ro. 12:2), calificaciones éstas que con poca variación se aplican también a la ley (Ro. 7:12).

(2) Con las palabras anteriores, por supuesto no se ha dicho todo. Esto se evidencia particularmente en aquellas expresiones que tienen que ver con la relación entre Cristo y la ley. Aunque la expresión de Romanos 10:4: «Cristo es el fin de la ley» (τέλος νόμου Χριστός) se interprete como referida al significado pedagógico de la misma[70] —sin prejuzgar nada acerca de su continuo significado normativo—, lo cierto es que la validez de la ley en su forma histórica no siguió siendo la misma después de la venida de Cristo.

1 Corintios 9:21

En este contexto es pertinente 1 Corintios 9:21,[71] donde Pablo afirma que para los que no tienen la ley, se hizo como si él tampoco la tuviera, a lo cual agrega: «aunque yo no estoy sin la ley de Dios, sino sujeto a la ley de Cristo» (μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ' ἔννομος Χριστοῦ). Este pasaje contiene tres elementos que expresan claramente la relación que existe entre Cristo y la ley en su significado permanente:

(a) Para la iglesia de Cristo la ley ya no tiene una validez ilimitada e indiferenciada. En cierto sentido, la iglesia puede ser calificada como «sin la ley».

(b) Con esto no se ha abrogado la ley de Dios.

(c) El significado permanente de la ley puede calificarse como un estar «sujeto a la ley de Cristo» (ἔννομος Χριστοῦ). Todos estos elementos pueden recibir mayor luz a partir de todas las epístolas de Pablo.

La ley ya no tiene una validez ilimitada e indiferenciada

El apostolado de Pablo entre los gentiles se basa en que la ley de Moisés, en su significado particularista que hace una división entre los judíos y gentiles, ya no está en vigencia. Habla de ello como de «la ley de los mandamientos expresados en ordenanza» y como «la pared intermedia de separación» (Ef. 2:14ss.). Afirma que la ley que actuaba de tal modo fue suprimida y abolida por Cristo (Ef. 2:14ss.; *cf.* Gá. 2:14; 4:10; 5:2ss.; 6:12; Col. 2:16ss.; 3:11; también Ro. 2:26ss.; 3:30; 1 Co. 7:18, 19, y en varios lugares de

---

70 *Cf.* la sección 24 y la nota 54.

71 Véase también C. H. Dodd, «[ENNOMOS CRISTOU]» en *Studia Paulina*, 1953, pp. 96-110.

Ro. 4). Esto se aplica ante todo a la circuncisión, pero en general a «vivir como judío» (ἰουδαΐζειν, Gá. 2:14), como descripción de aquellos preceptos que tenían como fin mantener la demarcación cúltico-ritual y social entre Israel y los gentiles. Ciertamente, en ninguna de las epístolas que han sido conservadas se distingue explícitamente entre el aspecto moral y ceremonial de la ley, entre el aspecto ético y el aspecto particularista. Con todo, Pablo parte de tal distinción, continuando ciertamente el desarrollo de su anterior predicación misionera (*cf.* Col. 2:6ss). En relación con la observancia de preceptos dietéticos, de fiestas, lunas nuevas o días de reposo, encontramos en Colosenses 2:16ss. la característica expresión: «lo cual es sombra de lo que ha de venir; pero el cuerpo es de Cristo».[72] En comparación con la dispensación de la salvación que ha comenzado con Cristo, todos esos preceptos son sólo provisorios e irreales, así como una sombra muestra solamente los contornos difusos del cuerpo mismo.[73] Aquí surge el importante punto de vista de que con el advenimiento de Cristo, la ley —también en cuanto a su contenido— ha sido puesta bajo una nueva forma de justipreciación, y que el desconocimiento de esta nueva situación significa negar a Cristo (Gá. 5:2).

La ley de Dios no ha sido abrogada

Por más importante que sea todo esto para entender correctamente la vigencia de las demandas de la ley, no se puede decir que con Cristo ha venido otra ley. Tampoco se puede decir que para Pablo «la ley de Cristo» —o simplemente «la ley»— significaría la ley eterna y permanente de Dios y que habla de ella en contraste con la ley de Moisés o distinguiéndola de ésta. Hay quienes opinan que Romanos 13:8 no debe traducirse «el que ama al prójimo, ha cumplido la ley» (ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν), sino: «el que ama, ha cumplido la otra ley». Se dice, pues, que así Pablo coloca la ley de Cristo —como «la otra ley» (ὁ ἕτερος νόμος)— en lugar de la ley de Moisés o junto a ésta.[74] Pero esta traducción es un laborioso

72 Véase también A. J. Bandstra, *The Law and the Elements of the World*, pp. 90ss.

73 Las opiniones sobre el significado de σῶμα (= cuerpo) en este contexto son muy divergentes. Nos parece que se debe pensar en una simple figura de lenguaje. El contraste no es atemporal o metafísico (*Urbild-Abbild*, original-copia, etc), sino histórico-redentor (σκιὰ τῶν μελλόντων = sombra de las cosas venideras). *Cf.* también Schulz, *TDNT*, VII, p. 398. Pero nos parece que el contexto no apoya para nada pensar que con σῶμα se refiere aquí el cuerpo resucitado de Cristo (Benoit) o la iglesia (Masson, Schlatter). Véase también mi *Col.*, pp. 190, 191.

74 Así Gutbrod, *TDNT*, IV, p. 1071. El texto literalmente dice: «el que ama al otro», donde se usa el adj. ἕτερος (= otro), y no πλησίος (= prójimo). Pero en contraste con αὐτός (= uno mismo), ἕτερος se usa claramente en el sentido de «prójimo». *Cf.* Ro. 2:1, 21; 1 Co. 6:1; 10:24, 29; 14:17; Gá. 6:4; Fil. 2:4.

intento de evadir el sentido obvio e incuestionable del texto, como se ve también a la luz de Gálatas 5:14. Y en cuanto a la ley de Moisés, cada vez que Pablo se refiere a las demandas permanentes de la ley, cita específicamente el decálogo.[75] No es posible aquí hacer contrastes entre «Moisés» y «Cristo», ni entre «la ley» y «la ley de Moisés». Y esto vale también para la expresión «los mandamientos». Por cierto que, sea que Cristo abolió «la ley de los mandamientos expresados en ordenanzas» (Ef. 2:15; Col. 2:14), esto no altera el hecho de que en otro lugar se dice que lo más importante es el guardar los mandamientos de Dios» (ἐντολῶν, 1 Co. 7:19), y que para casos concretos se recurra expresamente a una determinada «ordenanza» de la ley de Moisés (Ef. 6:2; 1 Co. 9:9ss.). Asimismo el contraste entre la unidad (de la ley de Cristo) y la multiplicidad (de la ley de Moisés) —por mucho sentido que dicha distinción tenga en un contexto específico (*cf.* Mr. 12:32ss.)—, debe ser rechazada como falsa, si con ello se quiere rebatir el significado continuo de Moisés.[76]

Sujeto a la ley de Cristo (ἔννομος Χριστοῦ)

Si uno se pregunta cuál es el contenido sustancial de la expresión «sujeto a la ley de Cristo» (1 Co. 9:21), deberá responderse que Cristo representa *suo modo* (a su modo) la ley de Dios y, por ende, también la ley de Moisés. Cristo no sólo crea —por medio de su Espíritu— en el corazón de los creyentes un nuevo vínculo con la ley[77] —de modo que la ley conserva su poder como expresión de la voluntad de Dios en el nuevo pacto (Jer. 31:33; *cf.* 2 Co. 3:3)—, sino que Cristo representa también la nueva norma que decide cuánto de la ley ya «tuvo su tiempo» y cuánto tiene validez permanente (Col. 2:17). Finalmente, hay que señalar la interpretación que Cristo mismo dio de la ley, y a la que Pablo apela en más de una oportunidad (*cf.* 1 Co. 7:10ss.). Esta interpretación determina la exhortación de Gálatas 6:2, que dice: «cargad los unos las cargas de los otros, y así cumplid cabalmente la ley de Cristo».[78] No puede quedar duda alguna de que con la venida de Cristo no se abrogó la categoría de la ley, sino que ha sido mantenida e interpretada en su sentido radical (*cf.* «cumplir», Mt. 5:17). Por otro lado, es claro que la iglesia ya no tiene nada que ver con la ley que no sea en Cristo, y así ἔννομος Χριστοῦ.

---

75 *Cf.* la sección 17.

76 *Cf.*, p. ej., E. Percy, *Probleme*, p. 356.

77 Dudo que se pueda expresar este concepto hablando de un «conocimiento inmediato», como desea Bandstra, *The Law and the Elements of the World*, 187.

78 *Cf.* también Bandstra, *op. cit.*, pp. 111-114.

Cristo trae un nuevo entendimiento de la ley

(3) Finalmente, la unidad de Cristo, la ley, el Espíritu y el amor se ven claramente, cuando se comparan las siguientes expresiones paralelas:

> «Porque ni la circuncisión ni la incircuncisión valen nada, sino una nueva creación. Y a todos los que anden conforme a esta norma (κανόνι), paz y misericordia sea a ellos... » (Gá. 6:15, 16).
>
> «Porque en Cristo Jesús ni la circuncisión ni la incircuncisión valen nada, sino la fe que obra a través del amor» (Gá. 5:6).
>
> «La circuncisión nada es, y la incircuncisión nada es, lo importante es guardar los mandamientos de Dios (1 Co. 7:19)

La nueva creación trae consigo una nueva norma de juicio (κανών), y su naturaleza es sobre todo histórico-redentora. No significa exención de la ley, o «autonomía cristiana», sino una vida conforme a la norma de lo nuevo, y no más de lo viejo. A esto se puede llamar también la fe que obra por medio el amor, o guardar los mandamientos de Dios. En Filipenses 3:3 encontramos una expresión similar: servir a Dios en el Espíritu. La combinación de estos pronunciamientos es tan interesante porque el canon que se dio con la nueva creación (Gá. 6:16) representa tanto las categorías de la ley (1 Co. 7:14), como también las del amor (Gá. 5:6) y del Espíritu (Fil. 3:3). Así, pues, tenemos aquí una recíproca determinación y delimitación de temas. De ello puede surgir, por una parte, que la ley que fue dada una vez ya no tenga la misma importancia. El contenido de la voluntad de Dios también es determinado a partir de Cristo como iniciador de la nueva creación. Por lo tanto, servir a Dios en el Espíritu no significa solamente una nueva posibilidad para el cumplimiento de la ley, sino también un nuevo concepto de la misma, el de la fe en la obra consumadora de Cristo. Por esta razón, la vida cristiana puede ser calificada como un «culto espiritual» (λογική λατρεία) en el cual el servicio sacrificial ya no consiste (como en la ley) en ofrecer animales, sino en el sacrificio personal y vivo de los creyentes (Ro. 12:1, 2). Además, la santificación y la integridad no consisten más en lo exterior y en la carne, sino en lo interior, en el Espíritu (Fil. 3:3; Ro. 1:9) y en la liturgia de la fe (Fil. 2:17). Este aspecto «espiritual», por otra parte, no es más que la obra del amor y la observancia de los mandamientos y preceptos de Dios.

La nueva situación se caracteriza por *que no se llega* a una precisa delimitación de lo nuevo y lo viejo, de lo que ha sido abolido y

lo que aún mantiene su validez. Esto también pone fin al concepto «legalista» de la vida en el sentido que la ley cubriría todos los «casos» de la vida cristiana y que su correcto uso consistiría solamente en una particularización lógica de los pronunciamientos individuales de la ley. Frente a esto, sin embargo, está el hecho de que toda la ley y toda la vida deben ser entendidas a la luz de la salvación revelada en Cristo, y de que la correcta comprensión de la voluntad de Dios en las situaciones concretas de la vida no depende menos de la fe en Cristo, del ser guiados por el Espíritu, y de la renovación interior del hombre que del conocimiento de la ley. Así como no se debe divorciar lo primero de lo segundo, (véase lo tratado anteriormente) tampoco debe procederse a la inversa.

Responsabilidad espiritual de la iglesia

Finalmente, cabe notar que Pablo no delimita en detalle lo transitorio y lo permanente de la ley, ni tampoco sus aspectos especiales y generales. Esto se debe a que desea que la iglesia asuma la responsabilidad y actividad espiritual que le compete en estas cosas. Pablo no sólo quiere ayudar con su consejo espiritual a las jóvenes iglesias gentiles en las nuevas situaciones que enfrentan, sino que desea que lleguen a ser independientes moral y espiritualmente. Así lo indican, por ejemplo, aquellas expresiones que instan a «comprobar» la voluntad de Dios, a «aprobar» lo mejor, etc.:

> «... no os amoldéis a este eón, sino que sed transformados renovando vuestra forma de pensar, a fin de que así podáis comprobar cual es la voluntad de Dios, buena, agradable y perfecta» (Ro. 12:2).
>
> «Y mi oración es esta: que vuestro amor abunde aun más y más en conocimiento y todo discernimiento, para que aprobéis lo mejor...» (Fil. 1:9, 10).
>
> «Por lo cual... no cesamos de orar por vosotros... que seáis llenos del conocimiento de su voluntad en toda sabiduría y entendimiento espiritual» (Col. 1:9).
>
> «Por tanto, no seáis insensatos, sino entendidos de cual sea la voluntad del Señor» (Ef. 5:17).

Estas expresiones, y otras que se podría agregar, establecen que para conocer la voluntad de Dios debe haber una correcta disposición interior. Estas expresiones —que hablan de la renovación interior, del discernimiento, etc. que han de pedirse a Dios a fin de distinguir «las cosas que realmente importan» (διαφέροντα, Fil. 1:10) y saber cuál es la voluntad de Dios, etc.,— forman un paralelo

notable con lo que se dice acerca del judaísmo en Romanos 2. El judaísmo se jactaba de que poseía la ley, no sólo como medio de salvación, sino también como fuente del conocimiento de la voluntad de Dios. Pablo se dirige al judío de la siguiente manera: «... conoces su voluntad, y como eres instruido por la ley puedes aprobar lo mejor, y estás convencido de que eres guía de los ciegos, luz de los que están en tinieblas, instructor de los ignorantes, maestro de niños, ya que en la ley tienes la representación misma del conocimiento y de la verdad» (Ro. 2:18-20).

Ante esta orgullosa conciencia de poseer la ley, de conocer «la voluntad» y de saber aprobar «lo mejor», el sentido de las exhortaciones de Pablo a las iglesias es inequívoco. Y esto no sólo porque estas iglesias estaban aún en los comienzos y no habían llegado todavía a la madurez del conocimiento de la voluntad de Dios (*cf.* Col. 4:12); tampoco solamente porque para ellas la ley ya no tenía el mismo alcance que para los judíos y, por consiguiente, no podían apelar en la misma medida que el judaísmo a la palabra escrita de Dios para conocer su voluntad. La razón por la que Pablo habla así es principalmente porque para conocer esa voluntad es necesaria la renovación e iluminación interior de las cuales Pablo habla con tanto énfasis una y otra vez. Esto no es negar o hacer a un lado el hecho de que la voluntad de Dios se encuentra en la ley, sino que apunta a que la correcta aplicación de lo que podría contar como «mandamientos de Dios», depende de una disposición interior que concuerda con el contenido del mandamiento. En este sentido debe decirse que la guía del Espíritu, la oración y la fe no son ciertamente menos necesarias para conocer la voluntad de Dios que la meticulosa atención a los mandamientos y ordenanzas de la ley de Dios como la expresión santa y espiritual de su voluntad.

47. La libertad y la conciencia

En este contexto hay que dar respuesta a la pregunta sobre el modo en que funciona la conciencia en la vida liberada por Cristo, y qué significado debe atribuírsele en el conocimiento de la voluntad de Dios.

La conciencia

Para Pablo la «conciencia» en general significa lo mismo que «conocerse a sí mismo», en el sentido de una auto apreciación moral. Así, por ejemplo, en Romanos 2:15 primero se dice: «la obra de la

ley (esto es, lo que la ley demanda)»[79] está escrita en los corazones de los gentiles, lo que luego se amplía con las palabras: «testificando su conciencia, y sus razonamientos acusándose o defendiéndose mutuamente». A nuestro parecer, las últimas palabras apuntan al hombre interior,[80] y al mismo tiempo aclaran cuál es la función de la conciencia: acusar o absolver. En 1 Corintios 4:4; Romanos 9:1; 2 Corintios 1:12, el apóstol habla de su conciencia como un órgano que lo absuelve, y en otros lugares, en un sentido menos característico pero más convencional, habla de una conciencia «buena» (ἀγαθή) o «pura» (καθαρά, 1 Ti. 1:5, 19; 3:9; 2 Ti. 1:3, etcétera).

Esta conciencia es un «testigo» tan importante en el ser humano porque le hace entender que lo que se le exige proviene de una instancia trascendente. Por esto Pablo dice que debemos someternos a las autoridades «por causa de la conciencia» (διὰ τὴν συνείδησιν, Ro. 13:5). El contexto enseña que el apóstol habla así por el hecho de que la autoridad civil representan una ordenanza divina. La conciencia es más o menos el conocimiento que el ser humano tiene de que en su acción moral está sujeto a una norma de juicio divina que está por encima de él, por la cual tiene que medirse.

La conciencia liberada

Es evidente que la libertad dada en Cristo —tanto en su significado de absolución como de conducción a una nueva obediencia— se refleja también en la conciencia. Así Pablo habla en Romanos 9:1 del testimonio de su conciencia «en el Espíritu Santo». Lo que quiere decir es que en la justipreciación interior de su conciencia se sabe guiado y conducido por el Espíritu Santo. Y en otro lugar relaciona estrechamente la conciencia con la fe, cuando habla de «un corazón puro, una buena conciencia y una fe genuina» (1 Ti. 1:5), de militar la buena milicia con «la fe y buena conciencia»

---

79 *Cf.* mi *Rom.*, p. 61.

80 Otros consideran que aquí se trata del juicio moral de la comunidad; así, p. ej., Greijdanus, *Rom.*, I, p. 145; Gutbrod, *Die Paulinische Anthropologie*, p. 56; Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit*, p. 93. En contra de este punto de vista, véase Zahn, *Römer*, p. 126; Lietzmann, *Rom.*, p. 41; Bultmann, *Theology*, I, p. 217. B. Reicke defiende una interpretación muy especial en *TZ*, 1956, pp. 157-161. Según él, aquí deberíamos pensar en los argumentos misioneros de Pablo contra los paganos. Se debe tomar συνειδήσεως (= conciencia) en el sentido de «sentimiento para», y todo rezaría entonces así: «lo que sus sentimientos —aun entre unos y otros—para los pensamientos acusadores y aun excusadores confirmen» (p. 160). Pero esto nos parece una interpretación poco satisfactoria, debido al uso absoluto, sin mayor especificación, que habría que atribuirle a τῶν λογισμῶν (pensamientos) y porque la frase μεταξὺ ἀλλήλων (entre unos y otros) se convierte en una extraña interpolación.

(1 Ti. 1:19), y posteriormente de guardar «el misterio de la fe con una conciencia pura» (1 Ti. 3:9). Por consiguiente, la libertad en Cristo mediante el Espíritu consiste en la liberación de la conciencia. Dicho de otra manera, la libertad en Cristo borra en el creyente el conocimiento de su culpa y le confiere la noción de que al hablar y al actuar es guiado por el Espíritu Santo. La conciencia así liberada se opone como «buena» y «pura» a la conciencia «acusadora» y «corrompida» de aquellos que no se han visto liberados de la culpa y del poder del pecado (*cf.* Tit. 1:15; Ro. 2:15). Por esta razón la buena conciencia —lo mismo que toda la libertad de la nueva vida en Cristo— puede aparecer desde el punto de vista del indicativo, del don de la salvación, así como desde la perspectiva del imperativo, la obligación que ella implica (*cf.* 2 Co. 1:12; 1 Ti. 1:5, 19; 3:9).

1 Corintios 8:1-13 y 10:23-33

De especial relevancia es aquí lo que se dice de la conciencia en 1 Corintios, en relación con la objeción de algunos cristianos a comer de la carne sacrificada, y en Romanos 14, en sentido similar, aunque sin mencionar el vocablo «conciencia».[81] En 1 Corintios 8:7 se declara de tales cristianos: «porque algunos, por estar habituados hasta ahora a los ídolos,[82] comen [la carne] como carne sacrificada a ídolos, y como su conciencia es débil, se contamina». Y en los versículos 10-12 se reitera lo mismo al hablar de la «conciencia débil» o de «la conciencia del débil». Esta «debilidad» de la conciencia consiste en que se contamina con facilidad, es decir, rápidamente hace brotar la noción de haber pecado. De manera que, los «débiles» corren el riesgo de tropezar en cualquier piedra que encuentren en su camino.[83] Por eso, se dice que «los fuertes» se hacen culpables de ser una piedra de tropiezo (v. 9), ya que con

81 En cuanto a este distinto uso lingüístico de Ro. 14 y 1 Co. 8, véase, p. ej., J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epitres de Saint Paul,* 1949, pp. 279ss.

82 El griego literalmente dice «por costumbre» (συνηθείᾳ), pero el texto no es muy seguro. Algunos prefieren la variante del *Textus Receptus* «por conciencia» (συνειδήσει) que aparece en otros manuscritos (códices D, F, G) y versiones (latina y siriaca). Así, p. ej., L. Batelaan, *De sterken en zwakken in de kerk van Korinthe,* 1942, pp. 21s. Con todo, nos parece que debe preferirse la lectura «por costumbre» (συνηθείᾳ), como lo hacen la mayoría de los eruditos modernos (*cf.* RV60, NVI, etc.). Para los argumentos, véase, p. ej., Lietzmann-Kümmel, Grosheide, J. Héring, *The First Epistle of St. Paul to the Corinthians,* TI 1962, p. 72. Para la traducción «por estar habituados», véase BAGD, p. 789, bajo la palabra συνήθεια.

83 En cuanto al concepto «débil», véase extensamente Dupont, *op. cit.*, pp. 272-282. Dupont compara la idea greco-helenista de «debilidad» (en relación con la conciencia) con la bíblica. Concluye que el uso lingüístico de Pablo debe entenderse en relación con el concepto bíblico. «Débil» tiene aquí la connotación de pecado, a diferencia del concepto griego, donde señala mucho más la falta de un carácter firme o de un entendimiento filosófico.

su ejemplo incitan a los débiles a hacer aquello que no se sienten libres de hacer (v. 10), y así hieren la conciencia de los débiles y ponen tropiezo en el camino del hermano (vv. 12, 13). La consecuencia podría ser que el débil se pierda (v. 11) por entregarse a lo que su conciencia condena como pecado. De estas presuposiciones parte asimismo el pasaje sobre los fuertes y los débiles de 1 Corintios 10:23-33.

Por lo demás, el razonamiento, en especial de 1 Corintios 10:27-30, no es del todo transparente. Es evidente que —por motivos de conciencia— Pablo considera innecesario investigar cuál es la procedencia de la carne que se tenga delante, aunque sea un incrédulo quien lo invite a uno a comer (v. 27). Considera también que la situación cambia si alguien —probablemente un hermano débil[84]— dice que la carne que se está sirviendo es carne ofrecida a los ídolos. En este caso uno no debe comer por causa de aquel que lo declaró, y por motivos de conciencia (v. 28). El versículo 29 aclara que no se trata de la conciencia de uno sino la del prójimo. Pero luego agrega: «pues ¿por qué mi libertad ha de ser censurada por otra conciencia?». Aquí surge la cuestión de si esta pregunta (posiblemente con la del v. 30) debe tomarse como la objeción levantada por alguien que goza de libertad[85] o si son más bien una explicación de las palabras precedentes: «la conciencia, digo, no la tuya».[86] El «pues» (γάρ) del versículo 29 parece apoyar la segunda interpretación. También el versículo 30 es interpretado de distintas maneras, ya sea como la continuación de la pregunta de aquel que objeta o de la aclaración de Pablo (en el v. 29) de que él no se refiere a la propia conciencia. Otros creen que el v. 30 es una respuesta de Pablo a la pregunta del versículo 29, entendida como objeción. En este caso, el razonamiento sería como sigue: Objeción, ¿por qué, dirá alguien, debo abandonar mi libertad por otro? Réplica de Pablo, ¿Por qué debo dar ocasión a otro de hablar mal de mí sobre un asunto del cual yo mismo gozo con acción de gracias?[87] Esta última interpretación nos parece inaceptable porque entonces no se hace justicia al comer «con acción de gracias» (v. 30) expresado con tanto énfasis. Lo más probable parece ser que en ambos versículos Pablo continúa hablando para aclarar que la concesión hecha al hermano «débil» no implica renunciar a la libertad propia. Pero si, al contrario, uno desea interpretar ambos versículos (vv. 29, 30) como la objeción levantada por una tercera persona, entonces el versículo 31 difícilmente puede ser sin más interpretado como conclusión de ambos.[88] Al mismo tiempo la explicación del hilo de pensamiento no es determinante para la correcta interpretación de lo que Pablo entiende por conciencia.

---

84 *Cf.* p. ej., Robertson-Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, 1929, p. 221; Gutbrod, *Anthropologie*, p. 65; Grosheide, *1 Cor.*, p. 282. Otros entienden que aquí se trata del anfitrión pagano (así, p. ej., Bultmann, *Theology*, I, p. 219) o de un comensal pagano (así, p. ej., Wendland, *Cor.*, p, 161; Lietzmann-Kümmel, *Cor.*, p. 51).

85 Así Lietzmann-Kümmel, *op. cit.*, p. 52; Wendland, *op. cit.*, p. 61.

86 Así Grosheide, *1 Cor.*, p. 283; Bultmann, *Theology*, I, p. 219.

87 Así Gutbrod, *Anthropologie*, p. 65.

88 Lietzmann-Kümmel tiene que asentir: «La aguda pregunta exige una respuesta a fondo, pero ésta no llega...» (*op. cit.*). ¿Pero se ha interpretado correctamente la pregunta?

Romanos 14

La parénesis de Romanos 14 trata problemas similares, y de allí surge en qué medida el juicio de la conciencia está relacionado con el nuevo modo de existencia del creyente. Aquí los «débiles» son llamados expresamente «débiles en la fe» (v. 1; *cf.* v. 15). En este contexto el apóstol también dice que cada uno debe actuar de tal manera que esté plenamente convencido en su propia mente (νοῦς).[89] Lo que en 1 Corintios 8 y 10 se denomina la «conciencia», aquí se llama «fe» y «mente» (νοῦς).[90] Por eso, nadie debe poner tropiezo en el camino del hermano (v. 13), aun cuando aquello a lo que se lo incita no sea malo en sí mismo (vv. 14, 15). Pues también lo limpio es malo para el que come «con ofensa»[91] (v. 20). Las palabras «con ofensa» significan aquí con «con mala conciencia»,[92] con la noción de no ser irreprochable ante Dios. Al final de Romanos 14 se utiliza nuevamente la expresión «tener fe» en el sentido de saberse libre (v. 22).

A este actuar con libre conciencia Pablo le agrega finalmente una bienaventuranza (v. 22). El significado no es que es bienaventurado todo aquel que sólo actúa cuando la conciencia lo absuelve y no lo condena. La idea es más bien que en tales casos sólo aquellos que no actúan en contra de su conciencia tienen la seguridad del favor de Dios.[93] Pues aunque no se utilice el vocablo, aquí también se habla de la «conciencia». En consecuencia, de aquí se desprende que el que duda sobre lo que come (ὁ δὲ διακρινόμενος, v. 23) —aun cuando no tenga nada de malo lo que come[94]—, ya está condenado, pues no actúa con fe, y todo lo que no proviene de fe es pecado (v. 23). El no dudar y el no acusarse a uno mismo —en otras palabras, la buena conciencia— se señalan nuevamente

89 El griego dice: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορείσθω.

90 En cuanto a la νοῦς, véase la sección 19.

91 El texto dice literalmente: «Por cierto, todo es puro, pero es malo para el que come con ofensa» (πάντα μὲν καθαρά, ἀλλὰ κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ διὰ προσκόμματος ἐσθίοντι). La preposición dia, señala la circunstancia acompañante (*cf.* BDF, § 223, 3). El sentido sería: «si bien todos [los alimentos] son puros, es malo comerlos cuando la conciencia te reprocha» (BLA, *cf.* NC). Otros creen que «el que come» es el que pone el tropiezo, y traducen: «es malo que el hombre haga tropezar a otros con lo que come» (RV60, y *cf.* NVI, VP, BP, LBLA, CI, BJ, NBE, LT, CB,), pero a mi juicio esto es menos adecuado.

92 *Cf.* la traducción de Lietzmann, *Rom.*, *in loc.*

93 Otros consideran que ὁ μὴ κρίνων ἑαυτὸν (no se condena a sí mismo) no habla de la buena conciencia, sino más objetivamente, que no culparse a sí mismo: «¿quién no tiene que culparse en nada al tomar sus decisiones?» (Así, p. ej., Michel, apelando a Lietzmann). Nos parece, sin embargo, que estas palabras corresponden con ὁ δὲ διακρινόμενος (el que duda, v. 23); *cf.* más abajo.

94 «El διακρινόμενος [que duda] es aquel que no está seguro ni de su parecer ni de su acción, es aquel que hace con mala conciencia lo que no puede dejar de hacer, el hombre con contradicciones internas» (Büchsel, *TDNT*, III, pp. 947s.).

como «tener fe» (*cf.* vv. 1, 2, 22). Esto no significa que la «fe» y la «conciencia» sean equivalentes y que todos los que no creen actúan con mala conciencia. Lo que significa es que para el cristiano ninguna decisión o acto puede ser bueno si no lo puede justificar como fundamentado en sus convicciones cristianas y en su libertad en Cristo delante de Dios (*cf.* 1 Co. 10:29).[95]

En resumen, la libertad en Cristo se refleja en la conciencia en la medida que el creyente sabe que ha sido limpiado de pecado y recibe la seguridad de que ahora es intachable ante Dios. Esta libertad lo independiza del juicio de los hombres (*cf.* 1 Co. 10:29), y consiste positivamente en un convencimiento interior (Ro. 14:5), en un dejar de condenarse a sí mismo, en no dudar, en la fe en la cual toma sus decisiones y acciones morales (Ro. 14:22, 23). En su «conciencia» (respectivamente, en la fe) el creyente se sabe ligado a Dios y participa del conocimiento de la libertad obtenida por Cristo, y que le ha sido dada por el Espíritu delante de Dios. Esto explica el énfasis que se pone en no contaminar la propia conciencia ni la de otros. Pues la comunión con Cristo se vería de esta manera amenazada y peligraría la salvación del creyente (Ro. 14:15; 1 Co. 8:11).

Por consiguiente, esta parénesis no tiene que ver, en primer término, con el conocimiento de la voluntad de Dios, sino con el convencimiento de que uno ahora es inmaculado ante Dios.[96] Los pasajes de Romanos 14 y 1 Corintios 8 tienen un enfoque más bien religioso que ético. Pablo distingue claramente entre las exigencias de Dios y el veredicto de la conciencia (Ro. 14:14; 1 Co. 8:8; 10:26). El que actúa contra su conciencia peca, porque al decidir y actuar se desliga de Cristo. Pero esto no es reversible como si ahora la buena conciencia pudiera legitimar moralmente las acciones humanas. Se trata de respetar la «conciencia débil» en un sentido religioso y pastoral, no de legitimar la conciencia en sentido ético. Más bien se exhorta a los convencidos, a los «fuertes» de conciencia, a que no se equivoquen en aquello que creen les

95 *Cf.* Greijdanus: «la fe... ,según su efecto, es una firme convicción... en relación con lo permitido por Dios...» (*Rom.*, II, p. 615); también Bultmann, *TDNT*, VI, pp. 218s., que dice: «en el cristiano, el πιστεύειν (creer) obra por el conocimiento de lo que debe hacer en una situación dada... Aunque todos los creyentes están en la misma πίστις (fe), el juicio puede diferir en cuanto a lo que deben hacer o no, pueden diferir en cuanto a lo que deben o no deben hacer, puesto que el πιστεύειν (creer) tiene que concretarse en la vida individual». Véase también Dupont, *Gnosis*, p. 370.

96 Bultmann, *Theology*, I, p. 219, interpreta esta frase dando a entender que sólo cuando la conciencia decide ante la presencia de un poder transcendental, que el ser humano llega a ser realmente humano, su ego se constituye a sí mismo y, por lo tanto, obtiene libertad precisamente en su conciencia. Pero de esta manera Bultmann introduce un concepto existencialista acerca del hombre y la libertad, que es totalmente extraño al texto.

está permitido (1 Co. 6:12ss.; 10:23ss.). Por tanto, la conciencia no es la instancia que capacita al creyente a conocer la voluntad de Dios cuando el creyente debe tomar una decisión moral, sino la que en esas decisiones le recuerda el juicio de Dios y la necesidad de mantener incólume ante el juicio de Dios la libertad lograda por Cristo.

1 Corintios 4:1-4

Finalmente, en este contexto cabe decir algo sobre 1 Corintios 4:1-4. Pablo declara allí que poco le importa lo que los hombres piensen de su ministerio. Incluso ni él se juzga a sí mismo. Pues aunque no tenga mala conciencia de nada (οὐδὲν ἐμαυτῷ σύνοιδα = de nada en contra mía estoy consciente, v. 4), no por eso es justificado. El que le juzga es el Señor.

La antigua exégesis de la Reforma decía que aquí el apóstol afirma que la conciencia es insuficiente para emitir juicios. En contraste con esto, la mayoría de los comentaristas modernos consideran que el argumento va por otra parte. Quien dará el fallo y otorgará la palma de la victoria es el Señor y no el siervo, el juicio venidero de Dios y no la limpia conciencia de uno.[97]

Nos parece que esta última exégesis es la correcta. Pablo no alude a la insuficiencia de la conciencia, sino a la incompetencia de su propia conciencia para justificarlo ante los hombres como siervo del Señor. De manera que, las palabras «pero no por eso soy justificado» (v. 4) señalan al juicio del Señor como la única autoridad competente para justificar a Pablo, también ante los hombres. Podemos preguntarnos tal vez si incluso no está implicada también la idea[98] de que la conciencia humana —aunque no esté consciente de ningún mal— jamás podrá ser el fundamento sobre el cual el hombre pueda justificarse ante sí mismo y ante los demás, puesto que el juicio divino penetra más profundamente y es el único infalible. En este caso resaltaría entonces más claramente que el juicio de la conciencia nunca puede tener la última palabra. La libertad otorgada en Cristo se refleja, por tanto, en la conciencia, no como libertad de decisiones morales, sino como libertad de culpa ante Dios. Lo característico de la libertad de la conciencia cristiana no se halla en la esfera de la formación de juicios morales, sino en la esfera de la relación religiosa con Dios.

---

97 *Cf.* la extensa exégesis de P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*, pp. 96ss.

98 *Cf.* también en Althaus (*op. cit.*, pp. 100, 101) las citas de los comentarios de P. Bachmann y Schlatter.

48. El amor

En las epístolas de Pablo, el contenido de la nueva obediencia halla su expresión más céntrica y fundamental en el amor. En ninguna otra parte surge con más evidencia que Pablo no es sólo el predicador de la muerte y resurrección de Cristo, sino también el continuador de la predicación de Jesús mismo.[99]

La predicación de Pablo acerca de la vida nueva le da al amor una importancia central que se comprueba de diferentes formas. Así como la fe puede entenderse como el modo de existencia de la vida nueva,[100] así también el amor. La fe se concreta en el amor (Gá. 5:6). Estar arraigado en Cristo puede describirse también como estar arraigado en el amor (*cf.* Col. 2:7 y Ef. 3:17). El ser parte de la «nueva creación» puede expresarse también como «la fe que obra por el amor» (*cf.* Gá. 6:15 y 5:6). El amor es, juntamente con la fe y la esperanza, el meollo y el contenido esencial de la vida cristiana (1 Co. 13:13; 1 Ts. 1:3; Col. 1:4; Gá. 5:5ss.; *cf.* 1 Ti. 6:11; 2 Ti. 3:10; Tit. 2:2). El amor es el primer fruto del Espíritu (Gá. 5:22; *cf.* Ro. 15:30; Col. 1:8). El amor, por lo tanto, explica el significado de estar en Cristo, estar en el Espíritu, estar en la fe. En el amor se concreta la libertad del pecado a la que los creyentes en Cristo han sido llamados (Gá. 5:13); en él se cumple lo que la ley requiere, lo que ahora es posible por el Espíritu (Ro. 13:10; *cf.* Ro. 8:4). El amor es el contenido de la ley de Cristo (Gá. 6:2). En una palabra, en el amor se realiza la vida nueva, es a su manera la vida de la nueva creación, es el modo de existencia escatológico,[101] el patrón de los creyentes en el tiempo de redención que comenzó con Cristo (Ro. 13:10ss. *cf.* Gá. 6:10).

Amor que viene de Dios

En primer lugar, este amor deriva su significado central del hecho de que es el reflejo del amor de Dios en Cristo Jesús. Esto se hace manifiesto no sólo en aquellas expresiones en las que, apelando al amor de Dios o al de Cristo, se exhorta a los creyentes a amarse también unos a otros (*cf.* p. ej. Fil. 2:1, 2, 5ss.; Ef. 5:2, 25; Ro. 12:1, 9ss.), sino también donde el amor aparece como la prueba de haber sido conocidos por Dios en su amor.

---

99 *Cf.* p. ej., también C. A. Anderson Scott, *New Testament Ethics*, 1948, pp. 76ss.

100 *Cf.* la sección 40.

101 *Cf.* p. ej., también Stauffer, *TDNT*, I, pp. 50ss.; Bultmann, *Theology*, I, p. 344; G. Bornkamm, *Early Christian Experience*, p. 188; C. Spicq, «l'Agapè de 1 Cor. XIII», *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, p. 368.

En este sentido debemos interpretar la expresión «Pero si alguno ama a Dios, es conocido por él» (1 Co. 8:3). La expresión «es conocido por él [Dios]» se refiere a la elección misericordiosa y amante de Dios. Ser «conocido por él» significa lo mismo que haber sido escogido y amado por él (*cf.* Gá. 4:9; 1 Co. 13:12; Ef. 1:6).[102] Es este amor divino el que se concreta en el amor de los que él conoció. Por consiguiente, el amor de la iglesia es un don de Dios (1 Ts. 3:12; 2 Ts. 3:5). Aquí se hace visible también la relación entre el amor y la santificación. Así como el amor divino es ese amor mediante el cual Dios santificó a la iglesia de Cristo haciéndola su propiedad, así también el amor es la santificación con que la iglesia ha de dedicarse a Dios, es su culto espiritual (Ro. 12:1, 9-21). El amor de Dios revelado en la entrega de Cristo mismo y que se concreta en el amor de la iglesia mediante el Espíritu Santo, es el verdadero secreto y la expresión más evidente de la santidad de la iglesia. De la misma forma, al expresar este amor, la iglesia exhibe la evidencia de haber sido escogida por Dios y puesta de su lado.

Amor, solidaridad y unidad de la iglesia

En segundo lugar, este amor constituye el elemento vital de la iglesia. En amor se edifica el cuerpo del cual Cristo es la cabeza (Ef. 4:15, 16), en quien todos los creyentes están arraigados y cimentados (Ef. 3:17). Por eso, el amor puede llamarse también el vínculo perfecto (Col. 3:14); por cierto, el amor constituye a su manera la unidad de la iglesia (Col. 2:2). En consecuencia, la aplicación del mandamiento del amor tiene para Pablo el claro significado de estimular en la iglesia la fuerte noción de la responsabilidad mutua, de formar todos juntos una unidad, poniendo así el amor al servicio de la edificación de la iglesia. La iglesia debe ser una hermandad y vivir según la conciencia de que es una comunidad única. Vemos aquí nuevamente la evidente relación entre el amor y la santificación. Por el amor la iglesia es reunida y apartada como una comunidad santificada y apropiada por Dios mismo para sí. Esta estructura de la idea paulina del amor puede demostrarse de diversas maneras, tanto positiva como negativamente.

En verdad, Pablo sólo menciona algunas veces el amor fraternal (φιλαδελφία, Ro. 12:10; 1 Ts. 4:9), pero cuando escribe sobre el amor casi siempre parece aludir a ese amor mutuo y recíprocamente edificante de los creyentes.[103] La libertad en Cristo debe manifes-

---

102 *Cf.* p. ej., Bultmann, *TDNT*, I, pp. 709ss.; G. Bornkamm, *Early Christian Experience*, pp. 185s.; J. Dupont, *Gnosis*, p. 53.

103 *Cf.* Enslin, *The Ethics of Paul*, pp. 241ss.

tarse ante todo en que los creyentes se sirven unos a otros en amor (Gá. 5:13). No tienen que deber nada a nadie, sino el amarse unos a otros (Ro. 13:8). En todo deben preguntarse qué es lo que contribuye a la edificación mutua (1 Co. 14:26; 1 Ts. 5:11; Ro. 14:19). Si se puede apelar a los creyentes en Cristo, si hay alguna comunión en el Espíritu, ésta debe manifestarse en su unanimidad, en su unidad en el mismo amor, en la unidad de alma y de propósito, en no mirar cada uno por lo suyo propio, sino cada cual también por lo de los demás (Fil. 2:1ss.). La fe en Cristo debe venir junto con el amor a todos los santos (Col. 1:4), en estar unidos en el amor (Col. 2:2).

Individualismo

Por este motivo el apóstol lucha siempre contra toda forma de individualismo. Este individualismo se puede manifestar como un egoísmo grosero y descarado, como la enemistad y el odio de uno contra otro, como sucedía, por ejemplo, entre los gentiles (Ro. 1:29ss.), lo cual Pablo describe bajo especificaciones como «las obras de la carne» (Gá. 5:19, 20). El apóstol teme que tales cosas continúen en la iglesia (2 Co. 12:20), y advierte una y otra vez contra ello en los llamados «catálogos de vicios» (*cf.* p. ej. Ef. 4:31; Col. 3:5ss.).

Espiritualismo individualista

Pero si el individualismo se puede manifestar en forma grosera, lo que a Pablo le preocupa en particular son aquellas formas más refinadas de individualismo y autonomía que aparecían en la iglesia en la forma de ciertos fenómenos espiritualistas. Especialmente en 1 Corintios, pero también en Romanos, hallamos algunos ejemplos notables.

Mal uso de la libertad: individualismo

El primer caso tiene que ver con la experiencia individualista de la libertad cristiana. El apóstol establece en general, que la libertad en Cristo debe manifestarse en el servicio cristiano mutuo impulsado por el amor (Gá. 5:13). En los conocidos pasajes sobre los «débiles» y los «fuertes» de 1 Corintios 8-10 y Romanos 8-14, hace una aplicación de ese principio que es altamente característico de su concepción de la libertad y del amor. Por un lado, reconoce, la libertad del cristiano de comer y beber lo que quiera. Por otro, apela al amor para advertir contra toda aplicación individualista y

espiritualista de una libertad que hace pecar al débil en la fe. Si en este caso los «fuertes» no quisieran imponerse ninguna limitación, estarían pecando contra el amor, contra lo que debe servir a la edificación y unidad espiritual de la iglesia. El «amor» se contrapone aquí al «conocimiento» del cual viven los fuertes:

> «el conocimiento llena de orgullo, pero el amor edifica» (1 Co. 8:1).
>
> «Todo está permitido, pero no todo edifica. Ninguno busque su propio bien, sino el del prójimo» (1 Co. 10:23, 24).
>
> «Pero si por causa de la comida tu hermano es entristecido, ya no andas según el amor» (Ro. 14:15).

Mal uso de los dones: individualismo

El segundo ejemplo está en la misma línea y se dirige asimismo contra el individualismo espiritual. Concierne a la relación entre el amor y los dones espirituales (χαρίσματα) que se manifiestan en la congregación. Por un lado, se mencionan los dones especiales que la iglesia ha recibido en sus diversos miembros; por otro, se habla del peligro de que la diversidad de dones fortalezca el principio de autonomía e individualismo. En 1 Corintios 12 y 13 Pablo interviene duramente contra este individualismo. En ninguna parte sobresale más nítidamente el amor en su carácter de unificador de la iglesia. Si no fuera por la lucha de Pablo contra el individualismo espiritual en la iglesia cristiana, no tendríamos los célebres capítulos 12 y 13 de 1 Corintios.

1 Corintios 13

En 1 Corintios 12 basa su argumento en la unidad del cuerpo. Así como cada uno de los miembros del cuerpo en forma individual y en su lugar forman juntos un solo cuerpo, también los creyentes con sus diversos dones y capacidades, forman la unidad del cuerpo de Cristo, y deben también estar conscientes de esta comunión mutua y comportarse en forma apropiada. Esto no descarta la individualidad y cada uno puede procurar los mejores χαρίσματα (dones, v. 31). Pero al llegar a este punto de su admonición, señala más allá de todos estos dones y nos muestra «el camino por exce-

lencia».[104] Un camino que lleva más lejos que el celo por toda clase de dones: el camino del amor (1 Co. 13).

Ante este amor aun los mejores dones son de ningún valor. Frente al amor nada vale el hablar en lenguas, ni la profecía, ni el conocimiento de los misterios divinos (ἡ γνῶσις), ni la fe para hacer milagros o desechar todo lo que uno es o posee. Sin amor, aun el que posea todos estos dones deberá decir de sí mismo:

«...soy un metal que hace ruido, o un platillo que retiñe.
...nada soy.
...nada me aprovecha» (1 Co. 13:1-3).

Porque el amor —lo mismo que la fe y la esperanza— es precisamente el modo de existencia de la iglesia cristiana, debe revelarse en esta solidaridad con los hermanos, en colocarse al servicio de esta edificación. En consecuencia, el amor cristiano no es individualista, ni orgullosamente separatista, sino que ante todo se preocupa del cuerpo, y no del individuo. Y es por eso que no poseer este amor significa no ser nada, por más brillantes dones con que uno esté dotado. Pues sin amor no hay comunión con el cuerpo, y sin está comunión no tenemos participación en Cristo.

Finalmente, a diferencia de los carismas, del amor se puede afirmar que nunca deja de ser. Pues la iglesia no está fundada y arraigada en los dones, sino en el amor. Y los dones no son el elemento vital ni el poder que une al cuerpo de Cristo, sino el amor. Es cierto que en los dones también se manifiesta la irrupción de la nueva realidad que se inició con Cristo, y ellos brindan una posibilidad de acceso[105] a lo que será la posesión de los creyentes una vez en perfección. Con todo, los carismas acabarán[106] y cesarán (vv. 8-10). Representan el período de la inmadurez, y no llevan al conocimiento adecuado y esencial de lo que vendrá y —por ser posibilidades transitorias— están condenados a desaparecer (vv. 11ss.). No pasa así con el amor. El amor tiene, juntamente con la fe y la esperanza, una importancia permanente.[107] Incluso es el mayor de los tres. Pues consiste no sólo en relacionarnos con la salvación del Señor (como la fe y la esperanza), sino que en él la salvación ya está realizada[108] como la recreación de la vida nueva en la comu-

---

104 Con la mayoría de los exégetas, se debe construir καθ' ὑπερβολὴν (por excelencia) como predicado de ὁδὸν (camino) y no como apositivo de δείκνυμι (muestro), como quiere Schlatter. En cuanto a la lectura y traducción de este pasaje nada sencillo, *cf.* Lietzmann-Kümmel, *Cor.*, p. 65 y principalmente p. 188; Michaelis, *TDNT*, V, p. 85.

105 *Cf.* Michaelis, *TDNT*, V, p. 85, nota 153.

106 Cuatro veces aparece en 1 Co. 13:8-11 el verbo καταργέω (inhabilitar, anular, v. 8 bis, vv. 10, 11) para señalar lo que quedará y lo que se destruirá con el modo de existencia de este eón; *cf.* Delling, *TDNT*, I, p. 453.

107 Véase la sección 41.

108 *Cf.* también Bultmann, *Theology*, I, p. 344.

nión del cuerpo de Cristo. Por esta razón el amor es el mayor, aunque no sea posible sin la fe y la esperanza. El amor es el mayor no sólo en su manifestación individual, sino ante todo —tal como surge del contexto de 1 Corintios 12 y 13— en virtud de la unidad que en él tiene la iglesia de Dios, el cuerpo de Cristo, el templo del Espíritu Santo.

Las formas del amor

Una gran parte del contenido de la parénesis paulina tiene que ver con darle al amor una aplicación particular. El amor único se despliega en diversas «formas de amor»,[109] y esto se ve especialmente en 1 Corintios 13:4-7 y en Romanos 12:9-21, pero también en una serie de exhortaciones individuales. Además del amor, Pablo habla de paz, (εἰρήνη), paciencia (μακροθυμία), benignidad (χρηστότης), bondad (ἀγαθωσύνη), fidelidad (πίστις), mansedumbre (πραΰτης), compasión (οἰτιρμός), humildad (ταπεινοφροσύνη), de ser tolerante (ἀνέχομαι), de perdonar (χαρίζομαι), de pensar en lo que es verdadero, genuino (ἀληθής), justo (δίκαιος), honorable (σεμνός), casto (ἁγνός), agradable (προσφιλής), auspicioso o digno de alabanza (εὔφημος), ternura o indulgencia (ἐπιείκεια), (*cf.* p. ej. Gá. 5:22, 23; Fil. 4:8; Col, 3:12-15; Fil. 4:5, etc.). De todos estos conceptos y descripciones, algunos son más «específicamente cristianos» que otros. Empero todas estas virtudes —aunque figuren también en la ética griega no cristiana— en las epístolas de Pablo siempre están bajo el aspecto de la comunión fraternal y la edificación de la iglesia, y no como en la ética griega que se miran a partir de la formación del carácter.[110] En Pablo también se las entiende como cumplimiento del mandamiento del amor, y se las enfoca a partir de la libertad y la obediencia en Cristo.

Por ejemplo, el concepto de «humildad» (ταπεινοφροσύνη) tiene un contenido específicamente cristiano (Fil. 2:3; Col. 3:12; *cf.* Ro. 12:16; 2 Co. 7:6). Esta palabra aparece esporádicamente fuera del Nuevo Testamento e *in sensu malo* (con una mala connotación: rebajado, de baja clase social, vileza).[111] La palabra tiene sus raíces en el Antiguo Testamento, pero Pablo la relaciona muy estrechamente (Fil. 2: 8) con el amor de Cristo que lo llevó a humillarse a sí mismo (ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, Fil. 2: 8), y la define asimismo como estimar «cada uno a los demás como de más valor que él mismo» (Fil. 2:3). También la define con las exhortaciones: «no seáis soberbios, sino compañeros de los humildes» (τοῖς ταπεινοῖς, Ro. 12:16), «en cuanto a mostrar respeto, sobrepasaos los unos

---

109 *Cf.* G. Brillenburg Wurth, *Gestalten der Liefde*, 1953.

110 *Cf.* p. ej., Bultmann, *Theology*, II, p. 225.

111 *Cf.* BAGD, p. 804; *DENT*, II, col. 1677ss; Enslin, *The Ethics of Paul*, p. 259.

a los otros»[112] (Ro. 12:10). Por tanto, cuando se habla de esta humildad, no se habla de nuestra relación con Dios (como, p. ej., en 2 Co. 7:6),[113] sino de una determinada manifestación de amor entre los hermanos de la iglesia, amor que es inspirado por el ejemplo y la entrega de Cristo. Por tanto, se trata de un amor específicamente cristiano. La antítesis del amor es la soberbia (ὑψηλὰ φρονεῖν, Ro. 11:20), la vanagloria (κενοδοξία) y el egoísmo (ἐριθεία, Fil. 2:3), el imaginarse ser algo no siendo nada. En lugar de esto hay que fijarse más bien en uno mismo y someter a prueba su propia obra (Gá. 6:3).

Estrechamente relacionada con la humildad está la «mansedumbre» (πραΰτης). Esta manifestación del amor mutuo también es puesta en relación con el ejemplo de Cristo (2 Co. 10:1). Se la menciona siempre en conexión con la humildad (Ef. 4:2; Col. 3:12) y con la ternura o indulgencia (ἐπιείκεια, 2 Co. 10:1; Tit. 3:2). Su forma típicamente cristiana se encuentra también en Gálatas 6:1ss,. donde la restauración de aquellos que cayeron en pecado se menciona como prueba de una disposición espiritual y del espíritu de mansedumbre. Consiste en sobrellevar las cargas los unos a los otros —en el sentido de pecados, dificultades de carácter con las que uno tiene que luchar— y es en este sentido que se cumple la ley de Cristo. Esta mansedumbre —el ser «pobres en espíritu» de los Evangelios— no está fundada en un sentimiento de superioridad que nos permite inclinarnos, sino en la conciencia de que de ninguna manera podemos enaltecernos sobre otros. Es la mansedumbre de la humildad y en ello muestra su carácter cristiano.[114]

Aunque un análisis más detenido de la parénesis paulina en cuanto al amor mutuo podría revelar aun otros aspectos, con lo dicho ya hemos señalado los más característicos. Lo que sobresale una y otra vez es el deseo de ponernos al servicio del otro, de no enaltecernos sobre los demás, y de pensar siempre en la edificación de la iglesia. Este carácter del amor cristiano halla su expresión más elocuente en la porción central de 1 Corintios 13:

«El amor es longánimo,
es bondadoso [o: servicial];
el amor no es celoso,
el amor no es presumido, ni arrogante;
no falta al decoro,
no busca su interés,
no es irascible,
no anida rencor;
no se alegra de la injusticia, sino se goza de la verdad.
Todo lo disculpa, todo lo cree,
todo lo espera, todo lo soporta».

112 El griego dice: τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι. Por lo demás, no hay seguridad sobre la traducción; además de los comentarios, *cf.* el verbo προηγέομαι en BAGD p. 706 y *DENT*, II, col. 1141; *cf.* también BDF § 150; U. Wilckens, *La carta a los romanos* (Salamanca: Sígueme, 1992), II, p. 356s.

113 Aunque aquí se habla de ταπεινούς (humildes), no de ταπεινοπροσύνη (humildad).

114 Sobre las diversas virtudes, véase Enslin, *The Ethics of Paul*, p. 265.

Lo que aquí tenemos no es un esquema corriente o tradicional, sino una formulación de Pablo mismo, individual y profundamente penetrante. En ella se manifiesta, por un lado, una gran «humanidad» y una madura percepción psicológica que hacen que el significado concreto del amor no sea expresado en sublimes generalidades, sino en las relaciones humanas concretas. Por otro lado, al darle una forma concreta al mandamiento del amor, el apóstol hace evidente que no ve delante de sí sólo a individuos, sino que su cántico del amor está inspirado por la nueva realidad de la iglesia como cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo.

El amor a Dios

Con lo dicho ya hemos respondido en sustancia a la pregunta sobre el objetivo de la manifestación del amor cristiano. Pablo habla casi siempre desde el punto de vista de las relaciones dentro de la iglesia cristiana y de la edificación de esta hermandad congregacional como el cuerpo de Cristo.

Sólo raras veces habla expresamente del amor a Dios, aunque el tema no está del todo ausente (Ro. 8:28; 1 Co. 2:9; 8:3; Ef. 6:24 [amor a Cristo]). En cierto sentido, el tema puede señalarse como accidental dado que para Pablo, el amor a Dios es el principio básico de la verdadera religión (*cf.* Dt. 6:4, 5; Mt. 22:38; Mr. 12:29), y la reconciliación con Dios es el restablecimiento de la relación de amor, el gran contenido de su evangelio (Ro. 5:10ss.; 2 Co. 5:20; *cf.* Ro. 8:7, 8). Empero llama la atención[115] que aun cuando habla del amor como el cumplimiento de la ley, sólo tiene en mente el amor al prójimo (Ro. 13:8-10; Gá. 5:14). Aparentemente también 1 Corintios 13 debe ser interpretado específicamente en relación con el amor al prójimo. La razón para esto se encontrará seguramente en el hecho de que así como el amor al prójimo fluye enteramente de la nueva relación de amor entre Dios y los que creen en Cristo, y ni por un segundo puede ser considerado como un «amor al prójimo» o «filantropía» independiente, así también el amor a Dios se demuestra especialmente al amar al prójimo. Encontramos aquí un mandamiento doble, pero no dos amores. Pero otras declaraciones expresan en qué medida el amor a Dios también trasciende el amor al prójimo. En este contexto deben señalarse, por ejemplo, las muchas doxologías con las que el apóstol una y otra vez interrumpe o concluye su argumentación (*cf.* p. ej. Ro. 2:25; 9:5; 11:33, etc.). Lo mismo se puede decir del lugar impor-

---

115 *Cf.* también Lindsay Dewar, *An Outline of New Testament Ethics*, 1949, pp. 128ss.

tante que confiere en la vida cristiana a la oración y específicamente a la acción de gracias.[116] Esta relativamente escasa mención del amor a Dios ciertamente no obedece a una desproporción sustancial. A lo sumo, se puede decir que la terminología del amor en las epístolas conservadas deben entenderse particularmente del amor al prójimo.

El amor al no cristiano

No menos importante, finalmente, es la cuestión de cómo este amor al prójimo se aplica en las epístolas de Pablo al prójimo no cristiano, a «los que están fuera» (οἱ ἔξω, 1 Co. 5:12, 13; Col. 4:5; 1 Ts. 4:12). Aquí debemos señalar dos cosas. Primeramente, de diversas maneras se hace evidente que para Pablo el mandamiento del amor nos obliga a amar a todos, y que le es extraña toda idea de que este mandamiento tenga sólo validez para los cristianos entre sí. En 1 Tesalonicenses 3:12 ruega que el Señor haga crecer a los creyentes «en amor unos para con otros y para con todos». Y en la misma epístola les aconseja «procurad siempre lo bueno unos para con otros, y para con todos» (5:15). «Procurar lo bueno» no significa aquí otra cosa que amar (*cf.* v. 15a; Ro. 13:10; 1 Co. 14:1). Y al hablar dos veces de «todos» señala indudablemente a los que no son de la iglesia y están en contacto con los creyentes en su vida diaria (*cf.* Fil. 4:5). Y también en otros pasajes les aconseja no pagar a nadie mal por mal (1 Ts. 5:15a), procurar lo bueno ante todos los hombres y, si es posible, en cuanto dependa de ellos, estar en paz con todos los hombres (Ro. 12:17, 18). Todo el pasaje de Romanos 12:9-21 —que tanta importancia tiene para dar forma concreta al mandamiento del amor— es evidencia de que —en armonía con el mandamiento de Cristo— el amor no debe dirigirse sólo a los hermanos, sino también a los que están fuera, aunque éstos sean hostiles y hagan uso de la violencia y la injusticia (vv. 14, 17, 19ss.; *cf.* 1 Co. 4:12).

El amor universal de las epístolas pastorales

Esta universalidad del amor sobresale marcadamente en las epístolas pastorales, donde en más de un pasaje se lo vincula con el centro de la fe cristiana en forma fundamental e imponente. En las reuniones de la iglesia deben hacerse «súplicas, oraciones, intercesiones y acciones de gracias en favor de todos los seres huma-

---

116 Véase también G. Harder, *Paulus und das Gebet*, 1936.

nos» (ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων, 1 Ti. 2:1). Porque esto es bueno y agradable delante de Dios, nuestro Salvador, el cual quiere que todos los seres humanos sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad (v. 4; *cf.* 4:10). La persona y la obra de Cristo es también una prueba y un ejemplo de este amor universal. Pues Jesucristo hombre es el mediador entre Dios y la humanidad y se dio a sí mismo en rescate por todos (1 Ti. 2:5, 6). Asimismo la iglesia en la manifestación de su vida «en este eón» debe tener siempre conciencia de que «se ha manifestado la gracia de Dios salvadora de todos los seres humanos» (πᾶσιν ἀνθρώποις, Tit. 2:11, 12) y, en consecuencia, ha de ser amable y mostrar «toda mansedumbre para con todos los seres humanos» (πρὸς πάντας ἀνθρώπους, Tit. 3:2). Además, la iglesia debe recordar también que «en otro tiempo» era insensata, desobediente y aborrecible, y que únicamente la salvó la manifestación de «la benignidad de Dios nuestro Salvador y su amor al ser humano» (φιλανθρωπία, Tit. 3:3-5). Hasta en esta llamativa terminología[117] —relacionada más con el estilo cortesano griego[118] que con el lenguaje bíblico— se expresa la significación universal que tienen el amor de Dios revelado en Cristo y la resultante demostración de amor de parte de la iglesia en medio del mundo que la rodea.

Una diferencia en el amor

Todo esto manifiesta claramente en qué medida los temas básicos del evangelio de Pablo dominan toda su predicación, aun su parénesis. Al mismo tiempo, sin embargo, implica que existe una diferencia fundamental entre la comunión de los creyentes entre sí y la amistad con los incrédulos. En 1 Tesalonicenses 5:15 se habla de «unos para con otros, y para con todos»; en Gálatas 6:10 se habla de «a todos, y ante todo (μάλιστα) a los de la familia de la fe». Esta diferenciación no quiere decir que haya un amor de primera clase y otro de segunda —para los incrédulos menos amor, para los cristianos más amor—, sino que hay una diferencia en la forma en que este amor se demuestra y en la comunión que se tiene. En la iglesia, el amor mutuo es la edificación y el funcionamiento del cuerpo de Cristo, es el vínculo que une a los miembros de la iglesia apartada para Dios como una sola y misma familia (de Dios). El amor para otros se menciona como dirigido a los que «están

117 El texto griego dice en forma llamativa, ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ (fue revelado el amor que Dios nuestro salvador tiene al ser humano)

118 Véase los comentarios sobre Tit. 3:4.

fuera» (Col. 4:5; 1 Ts. 4:12). Esta distinción no se borra ni aun cuando se exige a la iglesia que muestre este amor basándose en el amor de Dios hacia todos los seres humanos.[119] Y aunque se le recuerde a la iglesia que ella también tuvo su «en otro tiempo» (Tit. 3:3), jamás se piensa que la solidaridad que tienen los creyentes con los incrédulos sea la misma que la que tienen con otros creyentes. Pues el amor de Dios no logra su objetivo fuera de la comunión con Cristo y del amor a él (1 Co. 16:22). Por esta razón, aun cuando se exige a la iglesia el amor al prójimo en toda su amplitud, siempre se le habla sobre la base de lo que le es peculiar y no de lo que tiene en común con «los que están fuera»; y el verdadero fin por el cual la iglesia muestra sabiduría, bondad y amor a otros debe ser siempre para ganar a los incrédulos para Cristo y que el nombre de Dios sea alabado (*cf.* 1 Co. 10:32; 11:1; Fil. 2:15, 16; Col. 4:5, 6; Tit. 2:5, 8, 10).

49. La vida en el mundo

En conexión con lo expuesto anteriormente merecen especial atención aquellas expresiones de la parénesis paulina que están relacionadas con la participación de los creyentes en la vida del mundo. Aquí también son de suma importancia los dos aspectos bajo los cuales se considera en general la vida de la iglesia. Por un lado, en virtud de su comunión con Cristo, los creyentes pertenecen a la nueva creación, han sido redimidos del presente siglo y trasladados al reino de Cristo (2 Co. 5:17; Gá. 1:4; Col. 1:13). Por otro, los creyentes se encuentran aún en la carne y, por tanto, con todo su modo de existencia pertenecen al mundo presente (Gá. 2:20; 1 Co. 5:10). Es lógico que esta doble relación de la iglesia con el mundo en medio del cual vive, determine también su conducta ética. Las jóvenes iglesias cristianas enfrentaban diversos problemas, y en sus admoniciones pastorales el apóstol dedicó una minuciosa atención a este vivir en el mundo.

En total armonía con lo que hemos tratado anteriormente, podemos observar que, por un lado, estas materias son consideradas desde el punto de vista de la libertad en Cristo, lo cual es de suma importancia también en lo que concierne a la vida de la iglesia en el mundo. Por otro lado, se abordan desde la perspectiva de la santificación, en el sentido positivo de la dedicación de la vida a Dios, así como en el negativo de limpiarse de toda contaminación de pecado.

---

119 *Cf.* también Enslin, *The Ethics of Paul*, pp. 202, 237.

Libertad en Cristo

En relación con el primer aspecto son nuevamente importantes aquellos capítulos que hablan de los «fuertes» y los «débiles» (Ro. 14; 1 Co. 8-10). También es pertinente —si bien de un modo un tanto diferente— la forma en que Pablo lucha contra las tendencias legalistas y ascéticas en la congregación de Colosas (*cf.* Col. 2:16ss.), y contra la herejía señalada en las epístolas pastorales (*cf.* 1 Ti. 4:3ss.).

Romanos y 1 Corintios

El punto de vista de los que adoptan una actitud de libertad con respecto a la participación en la vida del mundo y al gozo de los bienes terrenos («los fuertes»), se caracteriza por la expresión «todo me está permitido» (πάντα μοι ἔξεστιν, 1 Co. 6:12; 10:23), como también por las palabras «derecho» (ἐξουσία, 1 Co. 8:9, *cf.* 9:4-6, 12, 18) y «libertad» (ἐλευθερία, 10:29) usadas en ese sentido. Aunque Pablo considera críticamente —desde más de un punto de vista— esta noción de libertad, en principio concuerda con ella: «Yo sé y estoy seguro en el Señor Jesús, que nada es impuro en sí mismo» (Ro. 14:14). Estas palabras muestran en qué medida la libertad que aquí se describe es una cuestión de fe, es algo que se deriva del conocimiento del Señor Jesús. En 1 Corintios se relaciona con el conocimiento al que los corintios dan tanto énfasis (*cf.* 1 Co. 8:1ss., 7, 10, 11). Aparte de cómo se juzgue el origen de esta terminología,[120] Pablo reconoce este conocimiento como el fundamento de la libertad, pues en virtud de él sabemos que hay un solo Dios y que —aunque todavía se hable de «dioses» y «señores»— para la iglesia sólo hay un solo Dios, el Padre, y un solo Señor, Jesucristo. Por tanto, sabemos que hay libertad para comer de todo lo que se vende en el mercado porque del Señor es la tierra y su plenitud (1 Co. 10:23-26).

Colosenses

Este mismo principio de la fe se opone —pero con un lenguaje mucho más severo— a la herejía señalada en Colosenses, 1 Timoteo y Tito. Esta herejía produjo toda clase de temores y supersticiones en materia de comida y bebida. En Colosas esta herejía estaba relacionada con el temor a los «poderes» sobrenaturales y con el «culto a los ángeles», lo que al parecer iba acompa-

120 *Cf.* la sección 6.

ñado de una forma de vida asceta y legalista. Pablo repudia vigorosamente estos preceptos prohibitivos y esclavizantes. Señala que Cristo es la cabeza de todos los poderes, aun de los ángeles, y que nada cae fuera de su dominio, ni aun la comida y la bebida. Por eso, califica todos estos temores y prejuicios —que fácilmente degeneran en soberbia espiritual (2:18, 23)— como «mundanos» e invención de hombres, y le recuerda a la iglesia que la muerte de Cristo la ha redimido de este temor y sabiduría mundanos. La iglesia no debe someterse a toda suerte de preceptos «como si vivieseis en el mundo» (2:20), es decir, como si no hubiera sido aún puesta bajo el dominio de Cristo (*cf.* 1:13). La iglesia ya no se encuentra bajo el régimen del mundo y, en consecuencia, para ella ya no tiene validez el «no toques ni gustes», etc. Cristo ha redimido a la iglesia de esta esclavitud (2:20, 21).

1 Timoteo y Tito

Estas misma postura domina en 1 Timoteo 4 y Tito 1, cuando Pablo rebate similares corrientes ascético-legalistas. Los que creen y poseen el correcto conocimiento de la verdad (*cf.* 1 Co. 8:1ss.) ven a Dios como el Creador de lo que los falsos maestros prohiben consumir. Esto se aplica a comidas y bebidas y al matrimonio. Lo que se acepta de la mano de Dios en fe y con acción de gracias no ha de rechazarse. Es santificado por la Palabra divina —que habla de la redención de la totalidad de la vida— y por la oración con que se lo recibe (1 Ti. 4:1ss.). La única forma de rechazar claramente todo motivo ascético, legalista y espiritualista es sobre el fundamento de estas ideas centrales del evangelio. En consecuencia, éste es el trasfondo de las palabras de Tito 1:15, que afirman que para los puros todas las cosas son puras, es decir, que para el que vive en la fe de Cristo ningún don o comida es malo en sí. Porque Cristo es el Señor del mundo y nada cae fuera de su soberanía (Col 1:15ss., 2:9ss.; 1 Co. 8:6). Esta libertad cristiana halla su expresión fundamental e imponente en 1 Corintios 3:21-23: «porque todo es vuestro... sea el mundo, sea la vida, sea la muerte, sea lo presente, sea lo porvenir. Todo es vuestro, y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios».

El peligro del libertinaje

Sin embargo, la libertad así definida aparece también en las epístolas de Pablo bajo otros puntos de vista. Ya vimos[121] que especialmente en 1 Corintios 8-10 y Romanos 14 toda esa libertad es

121 *Cf.* la sección 48.

puesta bajo la disciplina del amor como edificación de la iglesia de Cristo. Otra consideración no menos importante es la de la santificación de la iglesia y de la obligación de guardarse en esta libertad de toda contaminación del mundo. Pues en esta libertad puede tropezar no sólo el «débil», sino también el «fuerte», ya que el libertinaje puede convertirse en un nuevo poder sobre ellos. Por esta razón en 1 Corintios 6:12, Pablo puede decir: «Todo me está permitido, pero no todo es provechoso; todo me está permitido, pero no me dejaré dominar por nada».[122]

Hay que ser, pues, cuidadosos con esta libertad. En este contexto, Pablo advierte contra las relaciones sexuales extra maritales. Aunque sea cierto que la comida y el estómago que la procesa no tienen un significado moral y sólo prestan un servicio momentáneo, esto no significa que la consecuente libertad de comer y de beber sea aplicable también al cuerpo en general, es decir, que uno tenga la libertad de entregarse a la fornicación. Un concepto tal de la libertad —que en esencia es una nueva esclavitud— está en conflicto con el destino del cuerpo, a saber, de ser templo del Espíritu del Señor ahora y en el gran futuro (1 Co. 6:12-20). En otro pasaje (Ro. 14:6) habla de la oración de acción de gracias que se pronuncia al momento de comer. Esta acción de gracias indica que la actividad de comer (o no comer) ocurre en presencia y con la aprobación del Señor.[123] De hecho, sea que uno coma, beba o haga otra cosa, debe hacerlo todo para la gloria de Dios (1 Co. 10:31). Aquí, como siempre, la libertad se define a partir de la sujeción al Señor y debe mostrarse como tal. Por consiguiente, la expresión «pero no todo es provechoso», (συμφέρει, 1 Co. 6:12) no debe ser interpretada en un sentido estrecho y oportunista, sino que condiciona todas las cosas a que se sometan al Señor y a su servicio.

El culto a los ídolos

Lo mismo se aplica aun en mayor grado cuando entramos en un ambiente donde se sirve a otros dioses. Aquí también podría seguirse el razonamiento de que si un ídolo no es nada, no tiene nada de malo participar, por ejemplo, de una comida pagana sacrificada a los ídolos. Sin embargo, en este caso Pablo no acepta el argumento de la libertad cristiana. Hace una especial distinción entre el carácter de «nada» que tiene el ídolo y el carácter demoní-

122 El juego de palabras del griego —ἔξεστιν... ἐξουσιασθήσομαι— reproduce con exactitud la idea: la libertad puede transformarse en una nueva tiranía.

123 El dativo κυρίῳ no es fácil de traducir; *cf.* O. Michel, *Rom.*, 1955, p. 302.

aco de la idolatría. Nadie en general debe confiar orgullosamente en su firmeza. El ejemplo del antiguo Israel en el desierto puede servir de advertencia (1 Co. 10:1-11). Debido a eso, la diaria convivencia de la iglesia en medio de los gentiles debe compelerle a tener prudencia. Con todo, ésta es sólo una tentación humana, y en ella los creyentes pueden contar con la ayuda de Dios (1 Co. 10:13). Distinto es el caso si, basándose en su «conocimiento», participan de las comidas sacrificiales paganas. Pues aunque un ídolo no es nada, esto no significa que los poderes demoníacos que incitan a los hombres a servir a los ídolos sean imaginarios. A sabiendas o no,[124] los que practican la idolatría entran en comunión con los demonios a los cuales sacrifican los paganos. Aquí nos encontramos ante un dilema ineludible. Tenemos que elegir entre la mesa del Señor o la mesa de los demonios. Quien apela a su «conocimiento» o al hecho de que es «fuerte» debe preguntarse si se cree más «fuerte» que Dios, esto es, haciendo y deseando lo que Dios no quiere que haga (v. 22).[125]

Según estos ejemplos quedan claros en dos aspectos el punto de vista fundamental en cuanto a la participación de la iglesia en los dones y bienes del mundo. Si bien es cierto que, sin excepción alguna, todas las cosas son propiedad de la iglesia, no es menos cierto que por medio de Cristo y su cruz el mundo ha sido crucificado para los creyentes y ellos para el mundo (Gá. 6:14). Esto último no significa que Pablo sea ciego y sordo a todos los bienes y goces de este mundo. Pablo no tiene nada que ver con ninguna tendencia ascética que busque el pecado en lo natural y creado, o que propicie evitar el pecado omitiendo el uso natural de las cosas. Pero la cruz de Cristo implica que para él, el mundo —en su autosuficiencia o en su justicia legalista— ya ha recibido su juicio y pertenece al pasado. Significa que ya no es ni vive más para el mundo tal como lo hubiera deseado o aceptado, si no habría creído en Cristo.

---

124 Sobre la cuestión de lo que significa «sacrificar a los demonios», *cf.* también Batelaan, *De sterken en zwakken in de kerk van Korinthe*, p. 77. Me parece muy dudoso que «los débiles» de 1 Co. 8:7 fueran cristianos judíos que estaban enamorados de una idea traída del judaísmo (*cf.* Batelaan, *op, cit.*, p. 23).

125 *Cf.* Lietzmann, que cita a Severianus: μὴ θέλε, ἅ μὴ θέλει ὁ κύριος, ὅς ἰσχυρότερος αὐτοῦ (que no quiera las cosas que no quiere el Señor, quien es más fuertes que él); véase también K. Staab, *Pauluskommentare*, p. 259.

Las relaciones con los incrédulos

En este contexto aun merece atención el tema de las relaciones de los creyentes con «los de afuera». Al considerar el mandamiento del amor ya vimos[126] que se extiende también a los no creyentes, pero que al mismo tiempo este amor no borra la línea divisoria entre creyentes e incrédulos. Esta división surge marcadamente en las advertencias en cuanto a las relaciones con incrédulos y pecadores (2 Co. 6:14; Ef. 5:7ss.). Esto no puede significar que en general los creyentes no puedan tener trato con los incrédulos, pues en tal caso —según las propias palabras de Pablo— habría que salir del planeta (1 Co. 5:10). Lo que se quiere decir es que no deben tener participación en sus obras pecaminosas (Ef. 5:11), ni unirse a ellos en yugo desigual[127] (2 Co. 6:14). Esta figura peculiar presupone que los creyentes e incrédulos tienen yugos diferentes. Esta imagen es muy acertada porque en el judaísmo el «yugo» es la expresión simbólica de las obligaciones morales y religiosas.[128] Esto quiere decir que debido al enfoque fundamentalmente distinto de la vida que tienen los creyentes y los incrédulos, y dado el régimen de vida distinto que llevan, no pueden ir juntos, no pueden formar un equipo. Por tanto, la idea no es sólo que los creyentes no deben unirse bajo el mismo «yugo» con los incrédulos —negando así su propio yugo—, sino que incluso manteniendo su propio «yugo» no deben unirse a ellos. Además, citando expresiones proféticas, Pablo exhorta: «salid de en medio de ellos y separaos».[129] Ahora bien, 1 Corintios 5:9ss. indica que esto no debe entenderse en sentido absoluto, puesto que allí no se prohibe el trato[130] con personas que viven en el pecado. Se trata de una unión en la que está en juego el «yugo», el principio y norma de vida de creyentes e incrédulos. Cuando esto ocurre corresponde tomar una actitud inflexible, no sólo a pesar de la responsabilidad de la iglesia para y en el mundo, sino precisamente debido a ella (*cf.* Fil. 2:15). No debe hacerse el intento de combinar de una u otra

---

126 *Cf.* última parte de la sección 48.

127 El griego usa el verbo ἑτεροζυγέω, que es un *hapax legomenon* (= que sólo ocurre una vez en el Nuevo Testamento), *cf.* Lv. 19:19 (LXX). La idea es la de dos animales que por ser distintos llevan yugos desiguales.

128 *Cf.* p. ej., Strack-Billerbeck (*op. cit.*, I, pp. 608ss.), comentando Mt. 11:29.

129 D. van Swigchem (*Het missionair karakter van de Christelijke gemeente*, 1955, p. 84) sostiene que aquí se habla expresa o especialmente de la relación matrimonial, pero esto me parece inverosímil debido a la citas del Antiguo Testamento.

130 En 1 Co. 5:9 se usa el verbo συναναμίγνυσθαι (mezclarse con, relacionarse con). Sobre su carácter, *cf.* lo expuesto por van Swigchem, *op. cit.*, pp. 65ss., 84ss.

manera lo que es de Cristo y lo que está reñido con su dominio (*cf.* 2 Co. 6:14-16).[131]

El tiempo

Por último, además de la santidad, el tema del tiempo desempeña un papel importante en la parénesis paulina con respecto a la vida y las relaciones en el mundo. Se habla del tema especialmente en relación con ciertas preguntas sobre el matrimonio. Entre otras, encontramos las palabras radicales de 1 Corintios 7:29ss.:[132]

> «Lo que quiero decir, hermanos, es que el tiempo ha sido contraído [o: comprimido, abreviado]. Por consiguiente,[133] los que tienen esposa [actúen] como si no la tuviesen;
> y los que lloran, como si no llorasen;
> y los que se alegran, como si no se alegrasen;
> y los que compran, como si no poseyesen;
> y los que hacen uso de este mundo, como si no lo aprovechasen; porque la forma de existencia de este mundo se desvanece».

La reserva con respecto a toda participación en la vida temporal, sus dones, vicisitudes, estructuras, está llena de tensión porque en el contexto de la parénesis paulina no significa apartarse o abstenerse de los dones y posibilidades de la vida terrenal, sino más bien significa aceptarlos y participar en ellos en forma inevitable («los que lloran...», etc.). Tampoco entra en juego aquí la resignación o el pesimismo. Todo está puesto bajo el punto del vista de que «este mundo» se está desvaneciendo hacia el venidero y de lo breve que es el tiempo que resta. Indudablemente que la pregunta en cuanto a cuán breve es este tiempo desempeña aquí un papel importante. Pero las declaraciones de Pablo no expresan siempre del mismo modo su conciencia de este hecho y, además,

---

131 *Cf.* también F. J. Pop, *De tweede brief van Paulus aan de Corinthiërs*, 1962, p. 208: «Si bien según normas fenomenológicas lo uno parece concordar —en muchas figuras y formas— con lo otro, según las normas del evangelio están separados por un abismo, incluso en las cosas que son similares. El creyente debe estar consciente de ello. No debe minimizar o neutralizar la diferencia. Debe verla, reconocerla y hacerla funcionar en su vida. No contraerá enlace matrimonial con un incrédulo y evitará también toda clase de formas de comunión real. La antítesis tiene vigencia y es efectiva».

132 Véase también el extenso artículo de W. Schrage, «Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptik. Ein Beitrag zu Kor. 7,29-31», *ZTK*, 1964, pp. 125-154.

133 La expresión τὸ λοιπόν significa aquí «por lo tanto», «por consiguiente»; cf. Kümmel (siguiendo a Fridrichsen) en Lietzmann, *Cor.*, p. 178. Distintamente Schrage, *op. cit.*, p. 132, nota 17.

su conciencia de lo corto del tiempo no siempre determina de la misma manera sus expresiones con respecto a la vida práctica.[134] Empero esta distinción no es de principios. Por cierto, la parénesis paulina registra una tensión entre el «ya» y el «todavía no», y dentro del «todavía no» también se registra una tensión entre el progreso del tiempo y lo corto del tiempo. Pero aun así, la esperanza de la salvación no revelada aún mantiene su significado absoluto. Es esta esperanza la que, por un lado, otorga su sentido más profundo a la aceptación de la vida temporal (*cf.* 1 Co. 15:19) y, por el otro, la coloca bajo el estado —sentido con intensidad variable— de la desaparición de la forma de este mundo y de la brevedad del tiempo. La forma en que todo esto se concreta se verá más adelante, cuando partiendo de algunas expresiones particulares, profundicemos algo más algunas de las facetas de la vida en el mundo.

50. El matrimonio

Los diversos aspectos de la libertad cristiana y de la vida del cristiano en el mundo están relacionados en forma peculiar en las expresiones de Pablo sobre el matrimonio.

Aquí también es fundamental el tema de la creación e institución del matrimonio por Dios y la de la libertad de aceptarlo como tal en Cristo. El apóstol afirma que el matrimonio y su regla matrimonial han sido instituidos por Dios. Así lo dice en 1 Corintios 6:16 y en Efesios 5:31, así como en 1 Timoteo 4:4. Se orienta hacia esa institución cuando describe en más de un pasaje la relación de los esposos entre sí y cuando confiere al hombre el primer lugar en el matrimonio (1 Co. 11:3, 7-9; 1 Ti. 2:11ss.; *cf.* 1 Co. 14:34; Ef. 5:22; Col. 3:18; Tit. 2:5). Pablo une muy estrechamente los temas de la creación y de la ordenanza matrimonial con los de la libertad cristiana y sus directrices para el matrimonio. Esto acontece de una manera muy deliberada y llamativa en las ya citadas afirmaciones antiascéticas de 1 Timoteo 4:4, 5, donde se dice que el matrimonio —como de todo lo que Dios ha creado— es bueno y no ha de ser rechazado, si se lo recibe con acción de gracias, pues la palabra de Dios y la oración lo santifican.

134 Véase unas páginas más adelante, y en general la sección 74.

La vida en el Señor

Empero otras expresiones aplican al matrimonio el tema general de la santificación. Así, por ejemplo, en 1 Corintios 7:39 se exige a los creyentes contraer matrimonio «solamente en el Señor» (μόνον ἐν κυρίῳ), es decir, sólo con un creyente. La razón que 1 Corintios 7:14 da para que una pareja conserve su matrimonio es que el cónyuge incrédulo es santificado en o por medio del cónyuge creyente. Vemos, pues, que el elemento cristiano afecta especialmente la relación de los esposos entre sí. Así también en 1 Corintios 11 se redefine la posición de primacía del esposo en el matrimonio con la expresión de que en el Señor «ni el varón es sin la mujer, ni la mujer sin el varón; porque así como la mujer procede del varón, así también el varón nace por medio de la mujer; pero todo procede de Dios» (vv. 11, 12). Esto no quiere decir que «en el Señor» el matrimonio tiene ahora un destino distinto al que tenía en virtud de la creación,[135] sino que en el Señor el principio de reciprocidad, la dependencia mutua y el servicio del uno al otro en amor, se aplican y se concretan de una manera nueva. Pues «en Cristo» el varón no tiene predominio sobre la mujer (Gá. 3:28). No se anula la diferencia existente entre ellos en virtud de la creación, como tampoco la diferencia entre judíos y griegos. El estar en Cristo no significa igualdad natural. Pero todos, sean del «sexo masculino o femenino» (ἄρσεν καὶ θῆλυ), son uno en Cristo, es decir, juntos forman un solo y mismo cuerpo (*cf.* 1 Co. 12:13). Y esto debe gobernar también las relaciones naturales, de modo que en el matrimonio el trato recíproco no debe ser determinado por el interés propio o la imposición de la propia superioridad, sino por el amor en Cristo. En consecuencia, el pertenecer a Cristo y el pertenecerse recíprocamente como esposo y esposa no son dos cosas separadas, sino que lo primero está destinado a realizarse en lo segundo. Por eso, la fornicación es incompatible con el pertenecer a Cristo (1 Co. 6:12-20). Pues el cuerpo del creyente pertenece al Señor (v. 13) y participa de la resurrección. Por consiguiente, los cuerpos de los creyentes pertenecen al cuerpo de Cristo, son sus miembros, y un creyente no puede ser al mismo tiempo un cuerpo y una carne con una ramera. El destino del cuerpo está determinado por Cristo y por el Espíritu Santo. Esto también es decisivo para las relaciones mutuas en el matrimonio.

---

135 *Cf.* la expresión del Talmud que cita Strack-Billerbeck, III, p. 440: «...el hombre no es sin la mujer y la mujer no es sin el hombre, y ambos no son sin la Shekinah» (= Dios). En base a esto, Schlatter es de la opinión que en el v. 11 contiene un proverbio, opinión que Kümmel comparte; véase Lietzmann-Kümmel, *Cor.*, p. 184.

Efesios 5:22-23

En ningún lugar expresa el apóstol esto más enfáticamente que en Efesios 5:22-23. Su parénesis sobre las relaciones conyugales no sólo parte del hecho de que todo creyente pertenece al cuerpo de Cristo, sino que considera toda la relación entre esposo y esposa a la luz de la relación de Cristo con la iglesia, descrita ésta última como una relación matrimonial. Esto implica que la esposa debe reconocer[136] la dirección del esposo, y que el esposo debe amar a su esposa. Por un lado, la unidad de Cristo y la iglesia se explica con la misteriosa unidad del varón y la mujer en el matrimonio (5:32). Por el otro, la unidad de Cristo y la iglesia arroja luz sobre la verdadera experiencia de la unidad conyugal.[137] Los pasajes de 1 Corintios 6 y Efesios 5 usan las relaciones naturales para describir la salvación otorgada en Cristo. Pero también es sólo en Cristo que se las reconoce en su verdadero sentido y obligación. Esto no significa una espiritualización del matrimonio natural; significa más bien el retorno y el restablecimiento de lo natural partiendo de Cristo y del Espíritu Santo. En consecuencia, éste es también el profundo sentido de la frase que lo que Dios ha creado —el matrimonio en particular— es santificado por la Palabra de Dios y la oración.

Perspectiva positiva del matrimonio

El significado general de las expresiones paulinas sobre el matrimonio es, pues, positivo y fundamentalmente antiascético. Contienen una parénesis cristiana en favor del matrimonio y no en su contra. Esta perspectiva positiva obliga a los creyentes a abstenerse de fornicación y, en general, a todo hombre a tener su propia esposa[138] en santificación y honor (1 Ts. 4:4). Asimismo, se dice que, según el mandato de Cristo, la mujer no debe abandonar a su

---

136 El verbo ὑποτάσσω (subordinar, Ef. 5:21, 24) expresa ante todo el reconocimiento de un orden específico. *Cf.* también Schrage, en *ZTK*, 1964, p. 221.

137 En cuanto al pasaje, véase extensamente la sección 61.

138 El texto griego dice: τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι (tener su propio vaso). De antaño que las opiniones están divididas en cuanto a si aquí σκεῦος (utensilio, artefacto, vaso, etc.) debe ser interpretado como esposa o como cuerpo (*cf.* p. ej., BAGD 754). Los textos que se citan para corroborar ambas posiciones no nos permiten emitir una opinión categórica, aunque nos parece difícil desestimar toda fuerza de los textos que corroboran que σκεῦος significa «esposa». Por ejemplo, Dibelius (*Th.*, p. 21) cree que en 1 P. 3:7 σκεῦος significa «utensilio», pero es más probable que sea un *terminus technicus* que se refiere a la esposa. En nuestra opinión, en 1 Ts. 4:4 ἑαυτοῦ (= propio, en contraste con πορνεία = fornicación, v. 3) y κτᾶσθαι (originalmente «adquirir, obtener») favorecen más tomar σκεῦος como «esposa». Véase también los argumentos de J. E. Frame, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, 1946, pp. 149.

esposo, ni el esposo repudiar a su esposa (1 Co. 7:10, 11). Este mandamiento se aplica también a los matrimonios mixtos, en tanto que el cónyuge incrédulo quiera mantener la relación matrimonial (1 Co. 7:12ss.). Pero si el incrédulo quiere terminar con la relación matrimonial, el cónyuge creyente ya no está más sujeto a tal relación (v. 15).[139] Este punto de vista positivo del matrimonio está determinado también por consideraciones naturales. Precisamente para evitar la fornicación, cada uno debe tener su propia esposa, y cada una su propio marido (1 Co. 7:2), y no deben negarse permanentemente a tener relaciones sexuales, a fin de no caer en tentación aun estando casados (vv. 3ss.). Por eso, se aconseja también a los solteros y a las viudas que, si no pueden contenerse, contraigan matrimonio. Pues mejor es casarse que quemarse (vv. 8, 9). Y en otro lugar se dice a las viudas jóvenes que deben casarse, criar hijos y ser activas en el hogar, en lugar de estar ociosas, andando de casa en casa chismeando y hablando de lo que no debieran (1 Ti. 5:13ss.). De la esposa creyente se dice que se salvará engendrando hijos, es decir, participará en el camino de

139 El problema es cómo interpretar lo que sigue, que dice: «sino que a la paz os llamó Dios» (ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ὑμᾶς ὁ θεός). Regularmente se interpreta esta expresión como una razón para no continuar manteniendo la relación matrimonial con el cónyuge no creyente renuente, pues ello causaría discordia, no paz. Y no está bien fundamentado el argumento de que en el matrimonio alguien así podría ser llevado a la conversión (v. 16: «¿qué sabes tú, oh mujer, si salvarás a tu marido», etc.). Sobre este razonamiento, véase los comentarios de Lietzmann, Héring, Grosheide y otros. Por su parte Joachim Jeremias considera el v. 15c («sino que a la paz os llamó Dios») como una expresa limitación de la licencia concedida en 15a y b. El sentido sería: «porque Dios os ha llamado a estar en paz el uno con el otro».Y este anhelo por la paz debería mantenerse especialmente en el matrimonio mixto, en bien del deber misionero que esta paz impone a los esposos cristianos. Apelando a usos similares, Jeremias toma las palabras τί γὰρ οἶδας (porque ¿qué sabes tú...?) en el sentido de «tal vez», «quizá» («Die missionarische Aufgabe in der Mischehe», en *Neutestamentliche Studiën für Rudolf Bultmann*, 1954, pp. 258ss.). En nuestra opinión, la objeción a esta interesante interpretación reside en el v. 15c, pues la explicación dada por Jeremias no es ciertamente evidente. También es difícil saber si οὐ δεδούλωται (no está esclavizado, v. 15) significa que la esposa está totalmente libre (incluso para casarse con otro), o si no está más obligada a restaurar la relación rota con el incrédulo, pero sin quedar en la libertad de contraer un nuevo matrimonio. La expresión οὐ δεδούλωται (no está esclavizado, v. 15) apoya la idea de que ella queda totalmente libre. La disolución de la relación significa la libertad completa de la mujer (Ro. 7:2). *Cf.* también el significado de ἐλευθέρα (libre, 1 Co. 7:39) que apunta a la plena libertad de la esposa. En Ro. 7 la misma palabra (ἐλευθέρα, libre, v. 3) se contrapone a δέδεται (está sujeta, v. 2). También cabe señalar 1 Co. 7:10, donde se menciona un caso de separación (χωρισθῆναι), en el cual se le señala a la esposa el deber de reconciliarse o de lo contrario no contraer un nuevo enlace. Nada de esto se encuentra en el v. 15, sino se enfatiza que el vínculo matrimonial ya no rige. Todo esto parece señalar que el apóstol suple aquí el mandamiento de Cristo, del cual habla en el v. 10. Con todo, sería incorrecto aceptar sobre esta base el abandono como causa de divorcio. Esto lo refuta el mandamiento de Cristo (*cf.* Mt. 5:32); y el apóstol en el v. 11 parte de idéntico parecer al encontrarse ante el caso de una mujer que se ha separado de su esposo. Si nuestra exégesis es la correcta, en el v. 15 nos encontramos ante un caso excepcional típico de una «situación misionera».

la maternidad fiel y dedicada[140] no sólo de la vida temporal, sino también de la vida eterna (1 Ti. 2:15).

El carisma del celibato

Al mismo tiempo, las epístolas paulinas presentan otro aspecto. Ya hemos considerado el reverso de este tema, cuando citamos los consejos de 1 Corintios 7 sobre casarse y tener relaciones conyugales debido a la falta de continencia y porque es mejor casarse que quemarse. Evidentemente esta razón para casarse no surge de la libertad cristiana, sino es más bien una «concesión» (*cf.* 1 Co. 7:6) al impulso natural de querer tener relaciones sexuales, impulso que puede ser obedecido especialmente cuando se manifiesta falta de continencia. En consecuencia, el móvil usado aquí para el matrimonio no puede ser considerado una razón secundaria a la par de la libertad cristiana. Más bien en 1 Corintios 7 figura como una limitación al consejo principal de no casarse y de no hacer uso de la libertad personal. Pues la respuesta de Pablo a la pregunta que le hicieron llegar los corintios es ésta: «Bueno le sería al hombre no tocar mujer» (7:1). Aunque el matrimonio es lícito —debido al peligro de la fornicación— y aunque los cónyuges no deben negarse el uno al otro, esto vale «a manera de concesión, no como mandamiento» (v. 6), porque Pablo quisiera más bien que todos los hombres fuesen como él, esto es, que fuesen solteros. Sin embargo, no todos han recibido el *carisma* de Dios para mantenerse solteros. No todos han recibido la capacidad de abstenerse del matrimonio (v. 7). Por eso, se exhorta a los solteros y a las viudas a que no se casen, pero sólo en el caso de que tengan dominio propio.

Es muy importante ahora distinguir claramente las razones por las que Pablo prefiere el estado de soltero en 1 Corintios 7:1-7. Se refiere a ello explícitamente al tratar el tema de las «vírgenes» (vv. 25ss.). Cristo no le ha dado un mandato específico para ellas, pero les da su «opinión»[141] como aquel que por la misericordia del Señor ha llegado ser fiel (πιστός, otros traducen «calificado» o «autorizado»[142] para dar dicho consejo; v. 25, *cf.* v. 40). Por tanto, no es

---

140 Con la expresión διὰ τῆς τεκνογονίας (por medio de la procreación) no afirma que la maternidad es un medio de salvación, sino que declara que es la forma en que tiene lugar esa salvación. La idea no es tan extraña como se podría deducir de las muchas y diversas interpretaciones dadas de esta expresión (véanse los comentarios). Está determinada por lo que se acaba de mencionar (la mención de Gn. 3). De ahí que se use σωθήσεται (se salvará) en relación con el precedente ἐν παραβάσει γέγονεν (cayó en transgresión, v. 14).

141 El original lee γνώμην (opinión, parecer). En cuanto al uso de la palabra, véase Bultmann, *TDNT*, I, pp. 717, 718.

142 *Cf.* Lietzmann-Kümmel, *Cor.*, p. 33 y la evidencia que allí presenta. La traducción es atrayente.

que relativice su autoridad apostólica en contraste con la autoridad del Señor,[143] sino que desea (como lo demuestra la expresión «mi opinión»)[144] expresar moderadamente su autoridad, sólo quiere dar a conocer su opinión como un consejo.[145] Además, les hace ver que su insistencia en que permanezcan solteros se basa en «el sufrimiento presente»[146] (τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην, v. 26). Pablo se refiere especialmente a los sufrimientos de los creyentes en un mundo hostil, con el cual él ya había tenido y tendría aún tantos encuentros (*cf.* 2 Co. 6:4; 12:10; 1 Ts. 3:7). Lo que sigue, relaciona esto[147] con el hecho de que el «tiempo ha sido contraído [o: comprimido]» (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν, v. 29), y que «la forma de existencia de este mundo se desvanece» (v. 31). Esto se refiere al fin del mundo que se acerca. Por tanto, no debemos interpretar los «sufrimientos» (v. 26) en el sentido especial de la última gran tribulación, de los «ayes» mesiánicos (*cf.* Lc. 21:23), porque el texto habla más bien del sufrimiento en y por causa de este mundo presente, cuyo modo de existencia no ha sido redimido todavía. Este mundo actúa como una fuerza que se opone a la redención otorgada en Cristo (*cf.*, p. ej., Ap. 12:12). Este sufrimiento es la característica de la vida temporal de los creyentes; y aunque no siempre lo sientan en sus propias personas debe refrenarlos de aferrarse a los dones y placeres del mundo como si la vida dependiera de ellos (vv. 29ss.). Debido a este sufrimiento, Pablo teme que los casados tendrán más «aflicción en la carne» (v. 28) que los solteros y, por eso,

---

143 Sobre esta cuestión tratada con frecuencia, *cf.* mi *The Authority of the New Testament Scriptures*, p. 23s.

144 *Cf.* también 2 Co. 8:8, 10, donde γνώμη (opinión) se diferencia expresamente de hablar κατ' ἐπιταγὴν (como dando una orden).

145 En esta misma esfera de autoridad relativa se encuentra también la expresión νομίζω οὖν τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν (así que pienso que es bueno); *cf.* Grosheide, *1 Cor.*, p. 202. En cuanto al elemento de autoridad en estas expresiones, *cf.* también el valioso estudio de T. Delleman, *Het huwelijksvraagstuk in 1 Co. VII*, 1939, pp. 9ss.

146 Se usa el participio ἐνεστῶσαν, que algunos toman en el sentido de «inminente» (así Lietzmann: «bevorstehende» (inminente, próximo). Héring dice que ἐνεστῶς «se refiere a un futuro inminente que de alguna manera ha entrado ya en el presente»). Sin embargo, ni idiomáticamente ni formalmente hay motivo alguno para diferir del significado corriente que le atribuye Pablo (*cf.* Ro. 8:38; 1 Co. 3:22; Gá. 1:4), así que la mayoría lo interpreta como «presente».

147 Grosheide, *1 Cor.*, p. 202, niega toda relación entre «el sufrimiento» y el fin, y habla del sufrimiento por el pecado en tanto que el mundo exista (p. 256). Pero el convertir el sufrimiento en algo atemporal no sólo está en conflicto con el contexto (¡vv. 20, 31!), sino con el consejo de Pablo de no casarse. Si así fuera, esto tendría validez para todas las generaciones y en todas las circunstancias, y no dejaría otro lugar para el matrimonio que sólo para evitar la fornicación. Grundmann (*TDNT*, I, p. 346) habla más correctamente de «las aflicciones que se originan de la tensión entre la nueva creación y el viejo cosmos». *Cf.* también Delleman, *op. cit.*, p. 15 y principalmente Schrage en el artículo citado en la nota 132.

quisiera ahorrarles estas congojas (v. 32). Además, esto implica el tema religioso de que los que están casados terminan apegándose más a la vida presente y fragmentando su atención. Se dedicarán más a sus cónyuges y a las cosas terrenales, y menos a la causa del Señor. Por consiguiente, aconseja a los solteros que no se casen. El texto dice: «Digo esto para vuestro beneficio, no para tenderos una trampa, sino para [promover] la decencia y la ininterrumpida constancia al Señor» (v. 35). Pablo los aconseja para su propio bien, y no para frenarlos o despojarlos de su libertad, sino para que (por un lado)[148] se haga lo que es decente (πρὸς τὸ εὔσχημον) y (por el otro)[149] para que se sientan ligados enteramente al Señor, sin dejarse apartar de él (ἀπερισπάστως, v. 35).

El caso de las vírgenes (1 Co. 7:36ss.)

Pablo vuelve a aplicar este «por un lado... y por el otro» (v. 35) a la pregunta de qué debe hacer uno con su «virgen» casadera. Han habido dos interpretaciones de este pasaje. Unos traducen: «Si alguno piensa que no está tratando a su prometida como es debido» (NVI, v. 36; *cf.* VP, BLA, BJ, NBE, BP, LT), y creen que el problema es entre la prometida (παρθένον = lit. virgen, *cf.* CI) y el novio (τὶς = alguno).[150] Otros traducen: «Pero si alguno piensa que es impropio para su hija virgen que pase de edad» (RV60, *cf.* NC, LBLA, CB, VM) y creen que se trata de lo que debe hacer el padre con una hija soltera.[151] Cual sea la interpretación correcta, no es crucial para lo que venimos diciendo.[152] Como sea, el punto es que si la presión matrimonial llega a ser demasiado fuerte y las cosas

---

148 Sobre esta exégesis, *cf.* J. Héring, *The First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, p. 61ss.

149 El griego dice: πρὸς τὸ... εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ (para la constancia al Señor). El vocablo εὐπάρεδρος aparece sólo aquí en el Nuevo Testamento y significa «constante», «asiduo».

150 Esto ha sido defendido extensamente, p. ej., por Kümmel, «Verlobung und Heirat bei Paulus», en *Neutest. Studien für R. Bultmann*, 1954, pp. 275ss. Véase también allí la extensa bibliografía. El texto griego sólo dice: «Si alguno... su virgen» (εἰ τις...παρθένον αὐτοῦ). El problema es precisar la identidad de «alguno».

151 La interpretación tradicional que tiene un nuevo y poderoso defensor en A. Oepke, «Irrwege in der neuren Paulus forschung», *TLZ*, 1952, 449-452. Esta interpretación introduce la palabra «hija» que no está en el texto, pues cree que el «alguno» (*cf.* nota anterior) se refiere al padre de la virgen.

152 En todo caso, nos parece que se debe rechazar la hipótesis de que Pablo alude aquí a «los desposorios espirituales» (*Syneisaktentum* = hermano espiritual; *virgines subintroductae* = hermanas virginales, de συνείσακτος = hermano espiritual, lit. «introducido con»), tal como es aceptado entre eruditos más modernos, como Lietzmann y Héring en sus comentarios, Delling, *TDNT*, V, p. 836; Stauffer, *TDNT*, I, p. 652, nota 24. BAGD en su artículo sobre γαμίζω (dar en casamiento) lo coloca como una posibilidad a la teoría del novio (p. 151). Pero Oepke y Kümmel han refutado conclusivamente esta interpretación. Véase también *DENT* II, cols. 788s.

deben seguir su curso, uno debe hacer como le plazca: no peca si se casa. Pero quien tiene firmeza de corazón y no siente la necesidad, quien es dueño de su voluntad y ha resuelto mantener a su virgen soltera (sea ésta la novia o la hija), bien hace. De manera que, el que se casa (o la da en casamiento) hace bien, y el que no se casa (o no la da en casamiento), hace mejor (v. 38). Y esto se aplica también, *mutatis mutandis* (haciendo los cambios necesarios) a las viudas (vv. 39, 40).

Resumen de ideas

Acerca de la actitud de Pablo sobre el matrimonio podemos decir, resumiendo, lo siguiente:

Alta estima del matrimonio

Algunos creen que Pablo tenía conceptos dualistas y ascéticos[153] que lo llevaron a creer que las relaciones sexuales son pecaminosas en sí[154] o a considerar el matrimonio basándose en esos motivos. En primer lugar, hay que rechazar tales afirmaciones. Al contrario, Pablo estima el matrimonio como una institución de Dios, amparada por el expreso mandato de Cristo, para ser aceptada y vivida en la libertad cristiana. Con frecuencia se apela a 1 Corintios 7 para fundamentar el supuesto ascetismo de Pablo, pero según nuestro parecer dicho capítulo carece de rasgos dualistas o ascéticos en relación con el matrimonio.

La perspectiva de la transitoriedad de este mundo

En segundo lugar, sobre la base de todos los datos conservados, difícilmente se puede sostener que el matrimonio era para Pablo un mal necesario y que en sus epístolas no se encuentre una estima superior del mismo.[155] Para llegar a tal juicio no sólo habría que negarle la autoría de 1 Timoteo 4:4ss., sino también excluir todo lo que dice sobre el matrimonio en relación con la unidad de Cristo y la iglesia (Ef. 5:22ss.; *cf.* 2 Co. 11:2), sobre el amor con que los cónyuges deben entregarse mutuamente (*cf.* Col. 3:19), sobre

153 *Cf.* también Bultmann, *Theology*, I, p. 202.

154 *Cf.* G. Delling, *Die Stellung des Paulus zu Frau und Ehe*, 1931, p. 62ss.

155 Así Lietzmann-Kümmel, *Cor.*, p. 29 (*cf.* p. 176); véanse también H. Preisker, *Das Ethos des Urchristendums*, 1949, p. 177; E. Fascher, «Zur Witwerschaft des Paulus und des Auslegung von 1 Cor. 7», en *ZNW*, 1929, pp. 62-69.

la santificación de la comunión matrimonial aun en un matrimonio mixto (1 Co. 7:14). Del mismo modo, cuando en 1 Corintios 7 el apóstol se expresa en general en contra de contraer matrimonio, no lo hace porque tenga una opinión fundamentalmente negativa del matrimonio, sino por tratarse de una situación especial (v. 26). Aquí se puede citar una expresión similar de Jesús (Mt. 19:12c). Con esto no se despoja al matrimonio de su valor intrínseco, ni tampoco se lo degrada a la situación de un mal necesario para gente intemperante y sin carisma. Lo que ocurre es que se relativiza el matrimonio como don y mandato de Dios para la vida temporal debido a la cercanía del reino venidero y a la nueva valoración de la vida terrenal que trae aparejada.[156] Por mucho que Pablo estime la vida cristiana en el mundo basándose en la salvación que ha venido en Cristo, ello no quita que una y otra vez hable enfáticamente del reino venidero de Dios como el fin de «la forma de existencia» (sch/ma) del mundo presente. Y esto vale naturalmente no sólo para el matrimonio, sino para todas las facetas de la vida temporal (1 Co. 7:29-31).

¿Es esta perspectiva permanente?

Sin embargo, cuando se entiende así su consejo, éste nos coloca ante la nada sencilla cuestión de si su significado es obligatorio para la iglesia cristiana. Aunque Pablo mismo lo rodea de toda clase de consideraciones restrictivas (el peligro de fornicación, el carácter carismático de la abstinencia conyugal, las obligaciones matrimoniales continuas de los que están casados), es incuestionable que —en la situación en que se encuentra la iglesia (véase más arriba)— prefiere el estado de soltería. Además, hay que tener en cuenta aquí que en 1 Corintios 7, Pablo escribe a una congregación en la que prevalecía la idea que el futuro ya se había realizado y que ya había tenido lugar la resurrección.[157] En contra de esta tendencia, Pablo subraya —según la naturaleza de la conciencia escatológico-profética[158]— la relatividad de la vida tempo-

156 *Cf.* Schrage, «Die Stellung zur Welt bei Paulus», en *ZTK*, p. 152, que dice: «Aquí también sólo hay continuidad dentro de la discontinuidad. El καινὴ διαθήκη (nuevo pacto) es, por cierto, un διαθήκη (pacto), y el σῶμα πνευμάτικον (cuerpo espiritual) es un σῶμα (cuerpo), y la καινὴ κτίσις (nueva creación) es también κτίσις (creación). Pero lo decisivo en todas estas recargadas formulaciones no es la conexión con lo 'viejo', no es la identidad o la continuidad, ni siquiera la restauración. Lo decisivo es lo nuevo, la ruptura, la antítesis, lo inconmensurable, lo totalmente otro».

157 *Cf.* la sección 78.

158 *Cf.* también los sorprendentes paralelismos (sustanciales) de 1 Co. 7:29-31 con 4 Esdras 14 (también señalados como 6 Esdras) en Schrage, *ZTK*, 1964, p. 141.

ral y el peligro que encierra el dedicarse a ella. Pablo subraya esto aquí más de lo que lo hace en otros pasajes, donde habla del matrimonio como una institución fundada por Dios y de su santificación por Cristo. Este punto de vista absoluto le hace apreciar como un *carisma* (1 Co. 7:7) la abstención del matrimonio,[159] tanto de él mismo como de otros.

Pertinencia del concepto de transitoriedad

Por un lado, el consejo apostólico a los corintios así entendido es una permanente exhortación a la iglesia a estar consciente del carácter provisional de la vida terrenal, ya que se encuentra ante el don imperecedero del reino futuro y el llamado del reino venidero que surge de él, aunque esto implique *in concreto* (concretamente) abstenerse del matrimonio. Así el consejo apostólico —que señala las decisiones más importantes del hombre— retiene una significación absoluta; especialmente si el matrimonio de los creyentes les imposibilita o entorpece su dedicación a las «cosas del Señor» (τὰ τοῦ κυρίου, v. 32). En esta situación el poder de abstenerse puede considerarse como un *carisma* divino especial, mientras sigue vigente el consejo pastoral de 1 Corintios 7 contra la tensión excesiva que procede del celibato voluntario.

La transitoriedad no es un principio absoluto

Por otro lado, la continuación de la dispensación terrenal y toda la enseñanza apostólica indican que no debe considerarse al matrimonio —y toda la vida terrena— solamente desde el punto de vista especial de 1 Corintios 7. Pues por mucho que en ciertos aspectos sea llamativa la similitud de 1 Corintios 7:29-31 con expresiones similares de la literatura apocalíptica judía, la gran diferencia está en que para Pablo la «escatología» tiene un carácter cristocéntrico, es decir, está determinada no sólo por la noción de la cercanía del fin de este mundo, sino también por la unidad de la salvación que se espera y que ya se ha manifestado en Cristo. El creyente pertenece ahora a Cristo como su Señor, en la vida y en la muerte, en el mundo presente y en el futuro. Pertenece a Cristo con todo lo que

---

159 Al relacionar los aspectos escatológico y carismático, sigo un camino un poco distinto que Delleman, quien le da al *carisma* del celibato un carácter demasiado atemporal y así coloca el don del matrimonio y el de la continencia a un mismo nivel. Incluso considera el celibato de aquellos que tienen el don de la abstinencia más elevado que el estado matrimonial (*Het huwelijksvraagstuk*, pp. 23ss., y especialmente p. 28). Me parece que esta forma de pensar no deja que Gn. 2:18 funcione plenamente y ensombrece el carácter especial del consejo de Pablo.

es, tiene y hace (*cf.* Ro. 14:8), y en esa pertenencia se basa su libertad de comer y beber, de casarse y de ser dado en casamiento. En esa pertenencia se basa el límite fundamental que lo frena de despreciar la vida terrenal a causa de la esperanza del fin del mundo. Pero siempre de tal modo —y esto debe afirmarse expresamente en relación con 1 Corintios 7— que las vicisitudes que han acompañado a la iglesia en el curso de la historia deberán seguir siendo para ella la señal de que la libertad en Cristo surge no sólo de lo que ya le está permitido poseer en la fe, sino que también de lo que todavía espera. Su libertad consiste no menos en la abstención del matrimonio que en su aceptación.

51. Relaciones sociales

Las admoniciones de Pablo relacionadas con el ámbito laboral y las relaciones sociales que de allí surgen son características también de su actitud general con respecto a la vida de la iglesia en el mundo.

Las cartas a Tesalónica

Es la epístola a los tesalonicenses la que principalmente registra exhortaciones referidas al plano laboral. En 1 Tesalonicenses 4:11s., Pablo aconseja a los creyentes que consideren un honor vivir en tranquilidad, ocuparse de sus negocios y trabajar con sus manos de la manera que les indicó, a fin de conducirse debidamente para con los de afuera, y para que no necesiten depender de la ayuda de otros. Después, en 1 Tesalonicenses 5:14, exhorta especialmente que se amoneste a los que viven desordenadamente, entre los cuales están comprendidos los que evitan el trabajo regular. Incluso dedica todo el pasaje de 2 Tesalonicenses 3:6-12 para tratar con esta irregularidad, abordando a los que no trabajaban en nada, sino que «se ocupan en cosas inútiles».[160] No está del todo claro a qué se refiere esto último. Mayormente se piensa en inclinaciones espiritualistas o escatológicas (*cf.* 2 Ts. 2:1ss.) que habían inducido a algunos a la conmoción y a una vida desordenada, que no sólo perturbaba a los demás creyentes sino que hacía peligrar también el buen nombre de la iglesia ante los de

160 Pablo usa un juego de palabras: μηδὲν ἐργαζομένους ἀλλὰ περιεργαζομένους (que no trabajan en nada, sino que se ocupan en cosas inútiles), y que los eruditos han tratado de comunicar de alguna manera en la traducción. En español quizá se podría decir: «que no se ocupan en nada, sino que se ocupan en no hacer nada»; *cf.* J. E. Frame, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, p. 306.

afuera (*cf.* 1 Ts. 4:12). Independientemente de cómo se interprete esta ociosidad, Pablo remarca que de ninguna manera ella concuerda con el contenido del evangelio. En 1 Tesalonicenses 4:11 y en 2 Tesalonicenses 3:6 y 10 apela a lo que les enseñó antes sobre este asunto. Al hacerlo invoca el ejemplo de su propia laboriosidad (2 Ts. 3:7, 8; *cf.* 1 Ts. 2:9). La aseveración de 2 Tesalonicenses 3:6 indica cuán reprensible era para él la ociosidad, pues con toda autoridad apostólica ordena a los creyentes que se aparten de todo miembro de la iglesia que viva de esta manera. En el nombre del Señor Jesucristo exhorta a los ociosos a trabajar sosegadamente y a ganar su propio pan (2 Ts. 3:12). De todo esto surge que el apóstol quería distanciarse lo más claro y agudamente posible de estas prácticas, que no tenían nada que ver con el evangelio y la esperanza que éste encierra. En lugar de caer en esa situación agitada de perturbación social, los creyentes deben considerar como un honor vivir en tranquilidad una vida civil ordenada y regular, sin tener necesidad de la ayuda de terceros (1 Ts. 4:11; 2 Ts. 3:12).

La fe y el trabajo

De esta parénesis no debe derivarse ninguna norma especial «cristiana» para el ámbito laboral.[161] Pablo apela más bien a normas de orden, tranquilidad y decoro reconocidas por todos (1 Ts. 4:11), y resume sus indicaciones anteriores sobre este tema con la sabia regla: «Si alguno no quiere trabajar, tampoco coma» (2 Ts. 3:10). Surge aquí nítidamente que la fe en Cristo y la entrega esmerada al trabajo cotidiano —a fin de ganar el propio pan y ser un ejemplo para otros— no son cosas muy conectadas. No se trata, pues, de que la fe sea un estorbo para el trabajo. Por el contrario, la obediencia y la fe en Cristo son un poderoso e innegable aliciente para llevar una vida ordenada. Los pasajes citados demuestran que es falso afirmar que Pablo renuncia a todo orden que no sea el del reino venidero, el orden del amor, según el cual también el trabajo es cosa natural y que esquivarlo es pecado.[162] Más bien el orden del que habla reiteradamente —y expone ante la iglesia con la autoridad de Cristo— está relacionado con la voluntad de Dios para la vida natural. Este orden[163] no lo infiere sólo del mandamiento cris-

---

161 Nos parece que no se puede deducir del texto que también el trabajo ordenado sea «una señal de la gente determinada por el τέλος (= fin), por el Reino de Dios», como interpreta H. Preisker (*Das Ethos des Urchristentums*, 1949, pp. 115, 116) estos pasajes, rechazando otros temas diversos.

162 Así H. Preisker, *op. cit.*, pp. 115, 116.

163 Los textos hablan de τοὺς ἀτάκτους (los ociosos, 1 Ts. 5:14); ἀτάκτως περιπατεῖν (conducirse ociosamente, 2 Ts. 3:6, 11); ἀτακτέω (ser un ocioso, 2 Ts. 3:7).

tiano del amor, sino que sin describirlo o analizarlo más detenidamente lo señala como válido para el trabajo y lo manifiesta —en relación con la autoridad— como διαταγὴ τοῦ θεοῦ (disposición de Dios, Ro. 13:2).[164] Es en este sentido que —rechazando toda herejía ascética y espiritualista— Pablo escribe a Timoteo que la piedad para todo aprovecha y que tiene promesa de vida tanto para el presente como para el porvenir (1 Ti. 4:8). La revelación de Cristo no anula el orden de la vida natural presente, sino que hace precisamente que se lo reconozca y acepte en su significado divino, desde el punto de vista de Cristo.

1 Corintios 7:17-24 y las relaciones sociales

En este sentido Pablo habla también de las relaciones sociales. Es importante en este aspecto 1 Corintios 7:17-24, donde en su parénesis sobre cuestiones matrimoniales, se dice como aclaración general, que cada uno ha de permanecer en la situación particular en que llegó a la fe y andar allí de acuerdo a las exigencias de Dios. Esta es la regla de conducta que establece para todas las congregaciones, le escribe a los corintios. Por eso, la mujer que se convierte estando casada con un incrédulo no necesita separarse de él. Por esta razón ni la circuncisión ni la incircuncisión son un impedimento para servir a Dios. En el versículo 20, Pablo repite que cada uno permanezca en la vocación a la cual Dios lo llamó al creer. Lo que sigue a continuación indica que lo que quiere decir es que uno no debe huir del «estado en que fue llamado».[165] En relación con este llamado, a nadie debe preocuparle si fue llamado siendo esclavo. Este estado no le impide creer ni servir al Señor. Porque —prosigue Pablo[166]— «el esclavo que fue llamado en el

164 *Cf.* también 1 P. 2:13, donde se habla de πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει (toda institución humana), a la que uno se sujeta por causa del Señor.

165 El texto griego dice: ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω (cada uno en el llamamiento que fue llamado, en él permanezca). Algunos desean conferir un significado social al difícil κλῆσις (lit. llamamiento), y traducen «ocupación», «clase». Pero este vocablo en ningún otro pasaje tiene ese significado. Lo deberemos interpretar entonces en estrecha relación con el religioso ἐκλήθη (fue llamado). El sentido sería que cada uno debe permanecer en el estado o situación en la que ha sido llamado por Dios a la fe (*cf.* v. 24; cf. también Lietzmann-Kümmel, *Cor.*, pp. 32 y 176; K. L. Schmidt, *TDNT*, III, p. 491, nota 1).

166 El v. 21 dice δοῦλος ἐκλήθης, μή σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι (fuiste llamado esclavo, que no te importe; pero si también puedes llegar a ser libre, mejor haz uso). La pregunta es si μᾶλλον χρῆσαι quiere decir (1) «haz más bien uso» (de esa libertad) (Schlatter, Robertson-Plummer, Rengstorf, *TDNT*, II, p. 272; *cf.* NVI, VP, RV60, BLA, NBE, BP, LBLA), o (2) «haz más bien uso» (de tu condición de esclavo) (p. ej., Lietzmann-Kümmel, Wendland, Liechtenhan, *Gottes Gebot im N. T.*, 1942, p. 104; *cf.* NC, LT, BJ, CI, CB), o también (3) «haz más bien uso» de tu llamado, a saber, como libre (Grosheide). En contra de las interpretaciones (1) y (3) se podría decir que Pablo insta

Señor, liberto es del Señor» (v. 22a) y, por tanto, está unido a él,[167] así como, por otro lado, «el libre que fue llamado es esclavo de Cristo» (v. 22b). Ambos han sido adquiridos y pagados por él, y solamente deben tener cuidado de no llegar a ser esclavos de los hombres, es decir, dejándose influir por prejuicios sociales como si ante Cristo hubiera diferencias en cuanto a posición social.

No puede decirse que en estos versículos Pablo hable de las relaciones sociales en sí. Su intención es más bien arrojar luz sobre el significado relativo que tiene la posición social en la que uno se encuentra al llegar a ser cristiano (*cf.* Gá. 3:28; Col. 3:11). Dos cosas, sin embargo, son muy importantes.

No se trata de trastornar el orden social

En primer lugar, al parecer el apóstol no quiere ver ninguna alteración prematura del orden social existente. El anuncio de que así ha dado ordenanzas a todas las iglesias parece comprobarlo. Lo que dice en 1 Corintios 7 sobre permanecer en el estado en el que uno ha sido llamado no es entonces una afirmación incidental, sino una regla general de conducta establecida por él. El evangelio no se presenta en la forma de un nuevo programa social, y menos aun trastorna por la fuerza el orden social existente. Penetra más bien en la estructura social existente con un espíritu nuevo, el de Cristo. Pero el apóstol reconoce también en el orden social algo más que la arbitrariedad humana o el abuso de poder de unos sobre otros. Es más bien un orden en el que se realiza un gobierno divino más elevado por el cual se sostiene este mundo, un orden divino que aguarda que se lo reconozca por sobre todas las cosas. De esta manera y no de otra deben interpretarse las repetidas amonestaciones dirigidas a los esclavos y a los amos (Ef. 6:5ss.; Col. 3:22ss.; véase también más adelante).

Esto no implica que Pablo identifique el orden social existente —en especial la esclavitud— con el orden divino, o que lo considere inalterable. Sin duda no se ha conservado ninguna expresión que

---

precisamente a permanecer en el estado en el cual uno fue llamado. También el v. 22 parece encajar mejor cuando se interpreta el v. 21 según (2). Sin embargo, el v. 23 podría encajar mejor si se aceptara (1) ó (3). El *ἀλλά* (pero) con que empieza el v. 21b sería una objeción a (2), pues si se interpreta el conjunto según (2), se borra el contraste (*ἀλλά*). En general, es incomprensible por qué el apóstol vería con agrado que un esclavo permaneciera como tal si pudiera conseguir su libertad en forma legítima. Aunque es imposible tomar una decisión con certeza, nos inclinamos por (1) ó (3). En este caso, el v. 21 se ha de interpretar como una intercalación concesiva en el razonamiento.

167 Lo mejor es tomar ἀπελεύθερος en el sentido de *libertus* (liberto), esto es, aquel que estaba ligado al amo que le liberó como a su *patronus* (protector), *cf.* Lietzmann-Kümmel, *op. cit.*, p. 178, siguiendo a W. Elert.

critique la institución de la esclavitud, declarándola reñida con el evangelio. Pero tampoco existe un pasaje que considere la esclavitud como una ordenanza divina, como es el caso de la sujeción de la esposa a su marido. Es también muy importante el contexto de 1 Corintios 7, donde se habla de permanecer en el estado en que uno ha sido llamado. Pablo coloca aquí el ser esclavo o libre en un mismo nivel con estar o no circuncidado. En cuanto a estos últimos, tampoco él desea cambios repentinos o revolucionarios (vv. 17, 18). Es evidente, sin embargo, que estaba plenamente consciente de que su predicación del evangelio significaba toda una revolución en cuanto a la institución de la circuncisión.

Una nueva valoración del ser humano

En segundo lugar, la razón por la que aconseja permanecer en el estado en que uno es llamado revolucionó la institución de la esclavitud. Pues esto no consiste en una indiferencia espiritualista o escatológica a las relaciones sociales, sino en una nueva valoración del ser humano a la luz de Cristo. Esta nueva valoración hace posible que desde dentro de la sociedad se produzca una renovación de las relaciones sociales. Esto último no es en 1 Corintios 7 el punto esencial de la parénesis. Esto no quita que también aquí el apóstol considere a esclavos y a libres según su relación con Cristo. Por eso, en el versículo 23 amonesta a ambos a que no se esclavicen a los hombres. En otras palabras, les exhorta que en su conciencia del llamado divino no se dejen guiar por el juicio humano basado en su posición social. Sin embargo, por mucho que su parénesis se abstenga de extraer conclusiones sociales —aceptando el orden social existente—, es indiscutible que precisamente la razón para permanecer en el «estado en que uno es llamado» debe ser de honda e incisiva significación para las relaciones humanas.[168] Ciertamente ésta no es la dinamita que había de llevar finalmente a la rebelión de los esclavos —el argumento más bien se opone a ello— sino la sal o, si se quiere, la levadura del reino de Dios (Mt. 5:13; 13:33), que para los que no se sustraigan a la contundencia de las palabras de Pablo, debía ser también de profunda y radical significación social.

---

168 En consecuencia, no podemos aceptar la aseveración de «que, en todo caso, de este pasaje no se puede deducir nada que tenga importancia permanente para la ética cristiana» (Lindsay Dewar, *An Outline of New Testament Ethics*, 1949, p. 166).

La carta a Filemón

La epístola a Filemón proporciona una confirmación altamente ilustrativa de todo esto y puede servir en muchos sentidos como criterio de lo que se puede decir en otros casos referente a la actitud de Pablo ante la esclavitud. Para comenzar, Pablo vuelve a enviar a Onésimo, el esclavo fugitivo, a su amo Filemón.[169] Además, toda su epístola reconoce el derecho del amo sobre su esclavo (*cf.* vv. 12, 14, 18). Tampoco puede demostrarse que Pablo pidiera directa o indirectamente la emancipación de Onésimo. Varios exégetas[170] creen que en los versículos 13, 14, 20ss. Pablo pide que Onésimo vuelva a él. Pero aun si esto fuera correcto, no debe identificarse con una manumisión formal. La carta no toma en consideración el aspecto jurídico de este asunto.[171]

Por otro lado, la manera en que Pablo presenta a Onésimo ante su amo destruye por completo la vieja relación entre amo y esclavo, o al menos la eclipsa totalmente. Dice que en otro tiempo Onésimo era un «bueno para nada», pero que «ahora a ti y a mí nos es útil» (vv. 11), y lo define como «mi propio corazón» (τὰ ἐμὰ σπλάγχνα, v. 12). Añade que tal vez por esa razón se apartó de su amo por algún tiempo, para que lo recibiese para siempre, no ya como esclavo, sino como mucho más que esclavo, como hermano amado (vv. 15, 16). Onésimo ya es esto para Pablo, cuánto más para su amo, a quien le pertenece ahora como esclavo y como hermano. Por eso, pide Pablo que su amo, si se siente unido al apóstol, reciba a Onésimo como lo recibiría a él mismo, etc. (vv. 15-17). En consecuencia, a parte de lo que Pablo haya deseado de Filemón, le deja la decisión a él, pero sobre la base de la relación totalmente nueva que ahora existe con su esclavo. Esta transformación y orientación «desde adentro» es la que puede calificarse como el meollo y la finalidad de la parénesis «ético-social» de Pablo.[172]

---

169 En base a la interpretación tradicional, J. Knox (*Philemon among the Letters of Paul*, 1935) intentó hacer aceptable la teoría de que el amo de Onésimo no era Filemón sino Arquipo, y relacionó Col. 4:17 con lo que Pablo pide del amo de Onésimo en la carta a Filemón. En Laodicea, Filemón debería actuar como defensor de Onésimo ante Arquipo en Colosas, y la carta que se menciona en Col. 4:16 sería esta epístola a Filemón; *cf.* también Dibelius-Greeven, *Col.*, p. 101, 102. Para lo que nos proponemos, no es necesario decidir sobre esta hipótesis.

170 *Cf.*, p. ej., P. Ewald, *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser, und Philemon*, 1910, p. 278; E. Lohmeyer, *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*, 1930, p. 188.

171 *Cf.* Dibelius-Greeven, *Col.*, p. 107; Liechtenhan, *Gottes Gebot im NT*, p. 105.

172 Sobre la manera en que Pablo maneja este caso, véase la detallada y penetrante ponencia de P. J. Verdam, «St. Paul et un serf fugitif», en *Symbolae van Oven*, 1946, pp. 211-230. Verdam considera primeramente la ley mosaica y luego el derecho romano en cuanto a los esclavos fugitivos. Considera que, sin mencionarlo en lo más mínimo, Pablo se dejó guiar prácticamente por el derecho romano vigente al enviar de vuelta a Onésimo (pp. 227-230). Al mismo tiempo, sin embargo, la manera en que aborda a Filemón socava —si bien

Las Haustafeln

Este doble punto de vista debe aplicarse también a la interpretación de las expresas amonestaciones de Pablo a esclavos y amos en las llamadas *Haustafeln* (listas de tareas domésticas, Ef. 6:5-9; Col. 3:22-4:1; *cf.* 1 Ti. 6:1, 2; Tit. 2:9, 10). Por un lado, estas exhortaciones enfatizan que los esclavos se sujeten a sus amos, y se les dice que Dios quiere que sirvan de corazón en esta relación (¡no la esclavitud misma! Ef. 6:5-8; Col. 3:22-24). Además, las epístolas pastorales principalmente subrayan que hay que evitar que la doctrina (διδασκαλία) cristiana sea blasfemada por perturbaciones rebeldes (1 Ti. 6:1; Tit. 2:10). Aquí también se amonesta a los esclavos de que no se aprovechen de que sus amos son creyentes, para actuar con arrogancia hacia ellos, sino que más bien los sirvan mejor (1 Ti. 6:2). Es obvio que Pablo no pensaba en la abolición de la esclavitud como institución social por motivos cristianos.

Por otra parte, la nueva relación individual y colectiva con Cristo —presente en las *Haustafeln* (listas de tareas domésticas)— ilumina y determina totalmente la relación entre el esclavo y el amo. La revolución que esto significa se puede advertir en el mero hecho de que Pablo habla a los esclavos y a los amos como a iguales en la iglesia, y describe la relación entre ambos como los dos lados de una única e idéntica responsabilidad. No hay forma de reconciliar este punto de vista con la posición del esclavo en el mundo de entonces, ni en el judaísmo.[173] Pero a la vez, los esclavos no deben servir al ojo, como los que quieren agradar a los hombres (Ef. 6:6, Col. 3:22), sino en el temor del Señor, como siervos de Cristo. Esta motivación no sólo rechaza las prácticas inhumanas y perniciosas de la esclavitud doméstica de entonces, sino que es la clave de la verdadera independencia y de una nueva justipreciación de uno mismo.

Lo mismo se prescribe a los amos cuando se les señala que su Señor está en los cielos (Ef. 6:9; Col 4:1). Podemos resumir, entonces, que Pablo no habla «de la esclavitud», sino de esclavos cristia-

---

no jurídicamente— el fundamento del derecho romano acerca de la esclavitud, que consistía en el derecho absoluto del amo de disponer de su esclavo. Verdam concluye: «Es evidente que, al aceptar el orden jurídico y atacando la esclavitud absoluta, estos dos rasgos de la actitud de San Pablo y de su Epístola a Filemón son los mismos que en la ley mosaica» (p. 230). Esto último es formalmente correcto. Pero dado que Pablo es determinado por la nueva relación en Cristo, no sólo atacó —si bien indirecta y posiblemente no deliberadamente— el derecho absoluto del amo sobre su esclavo, sino también la raíz de la esclavitud como tal, y esto lo hizo en una forma más profunda que las moderadas estipulaciones de la ley mosaica.

173 *Cf.* Strack-Billerbeck, IV, pp. 719ss.

nos y amos cristianos, y los exhorta a considerar su posición social y vivir en ella a partir de Cristo.[174]

Al mismo tiempo, es innegable que así se introdujo una enorme tensión en la esclavitud como sistema social, pero esto fue más bien una consecuencia, y no el objetivo expreso de las amonestaciones de Pablo. Con todo, al abordar de esta manera —desde el punto de vista ético-religioso— el problema de las relaciones sociales, sus amonestaciones conservan una significación inequívoca y permanente para toda relación social, por muy moderna que sea. En consecuencia, debemos preguntarnos si la relación cristiana entre amos y siervos que el apóstol plantea dentro de los límites de la esclavitud, no pueden servir también como ejemplo humillante para la sociedad contemporánea con tantas relaciones despojadas de todo vínculo personal.[175]

52. La autoridad civil

Finalmente, es de particular importancia lo que Pablo escribe sobre la actitud que deben asumir los cristianos ante las autoridades civiles. En relación con esto deben considerarse especialmente tres pasajes: Romanos 13:1-7; 1 Timoteo 2:1-4 y Tito 3:1. El más importante de estos tres es seguramente Romanos 13:1ss.

Romanos 13

Se ha especulado mucho sobre qué importancia tiene, dentro de la predicación de Pablo, la actitud positiva que él adopta aquí (Ro. 13) respecto a las autoridades civiles. Especialmente se ha sentido la necesidad de un enfoque más cristológico que el que se encuentra explícitamente en Romanos 13. Esto nos lleva primeramente a preguntar si el contexto dentro del cual surge —en una forma un tanto inesperada y brusca— Romanos 13:1-7 nos puede dar alguna pista de respecto al contenido de esta parénesis.

Algunos opinan que Pablo desea evitar que se caiga en el error de creer que los que han sido liberados por Cristo ya no están sujetos al dominio de los pode-

174 «No se trata de la palabra 'esclavitud' sino de su contenido», Verdam, *Symbolae van Oven*, p. 229.

175 *Cf.* además también Rengstorf, *TDNT*, II, pp. 270ss.; G. Brillenburg Wurth, *Het Christelijk leven in de maatschappij*, 1951, pp. 187ss. En cuanto a una comparación de esta tema con las concepciones de los estoicos, H. Greeven, *Das Hauptproblem der Sozialethiek in der neueren Stoa und im Urchristentum*, 1935; H. D. Wendland, *Botschaft an die Soziale Welt*, 1959, pp. 104-114, *cf.* también pp. 58-64.

res de este eón. Se dice, pues, que aquí él advierte contra la toma de una postura anticipadora, anarquista y escatológica en el mundo.[176] Puede preguntarse entonces si en la congregación de Roma tal vez se habrían presentado movimientos de esta índole.[177] Con todo, no existe ninguna prueba de que así fuera. Otros a su vez buscan una motivo más general en la circunstancia de que los creyentes (¡especialmente en Roma!) se encontraban lógicamente ante la cuestión de cuál era la actitud que debían asumir ante las autoridades civiles. Además estaba la actitud revolucionaria de muchos judíos. Por esto, Pablo aclarar su lealtad a la autoridad.[178] Otros señalan que el capítulo anterior provee la ocasión para hablar de las autoridades. En 12:19, Pablo rechaza la venganza personal y alude a la venganza que Dios mismo ejecutará. Habría llegado así entonces a hablar de la autoridad como uno de los instrumentos de retribución de Dios.[179] Aun otros opinan que —debido al mandato del amor (12:9, 20) y al anuncio del fin del mundo (Ro. 13:11ss.)— todo Romanos 13:1-7 debe ser leído desde el punto de vista del «no obstante...». La idea sería que por cierto ya no es por sí mismo evidente que el cristiano deba someterse a esta ordenanza, «no obstante» debe hacerlo debido al carácter transitorio de la presente dispensación salvífica.[180]

Por cierto que uno puede conectar significativamente Romanos 13:1-7 con el contexto anterior que exhorta a no buscar la venganza personal (12:19ss.). Es evidente también que en Romanos 13:1-7 la situación de la iglesia en el mundo no está desligada ni por un momento de su esperanza futura (*cf.* Ro. 13:11, 12). Sin embargo, tampoco se puede negar que la exhortación a someterse a las autoridades constituidas no se basa ni en lo uno ni en lo otro, sino únicamente en el carácter de ordenanza divina que tiene el gobierno y en la protección que provee al que obra el bien. Por consiguiente, en vano se busca en Romanos 13:1-7 una directa relación entre la estructura escatológica-histórico-redentora básica de la predicación de Pablo y su parénesis sobre el gobierno.[181] Por otro lado, no hay que olvidar que Romanos 13:1-7 es parte de la sección parenética de la epístola que empieza con 12:1 y que, por tanto, se caracteriza por la forma en que allí se califica la vida cristiana como una λατρεία (culto o servicio) a Dios en la vida diaria. En este contexto se hace más transparente la intención de Pablo. La obediencia a la autoridad terrenal también está relacionada con lo que él denomina culto espiritual y sacrificio santo, el presentarse

---

176 *Cf.* p. ej., A. Nygren, *La epístola a los romanos*, pp. 350ss.

177 P. Althaus, *Rom.*, p. 112.

178 *Cf.* p. ej., Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit*, 1952, p. 350; véanse también Greijdanus, *Rom.*, II, p. 563; Sanday-Headlam, *Romans*, pp. 369ss.

179 *Cf.* Sanday-Headlam, *op. cit.*, p. 366; Lagrange, *Saint Paul Epitre aux Romains*, 1931, p. 310; véase también Michel, *Rom.*, p. 281.

180 *Cf.* O. Cullmann, *The State in the New Testament*, 1956, p. 41.

181 En cuanto a la llamada exégesis cristológica de los poderes, véase el final de esta sección.

a Dios en virtud de la misericordia[182] que ha demostrado a la iglesia (12:1ss.). Esta obediencia involucra el sometimiento a la ordenanza establecida por Dios.[183] La exhortación de Romanos 13:1-7 es parte de la parénesis que comienza en 12:1 y se basa en ella. Sobre esta base Romanos 13:1-7 afirma que las ordenanzas divinas para la vida natural —especialmente las que corresponden a la institución de la autoridad del gobierno— conservan su validez para la iglesia. Por cierto, es precisamente la iglesia la que tiene que respetar esa ordenanza, pues ha sido llamada y destinada al servicio de Dios por la manifestación de su misericordia en Cristo. A esto se agrega la razón del bienestar de la iglesia, la posibilidad de que pueda existir en el mundo (vv. 3, 4). Este último punto se ve muy claramente en 1 Timoteo 2:2, «para que vivamos tranquila y apaciblemente en toda piedad y gravedad». Al mismo tiempo la iglesia representa la voluntad redentora de Dios con respecto a toda clase de personas (1 Ti. 2:2, 3). Por medio de la oración y el ejemplo (*cf.* 1 P. 2:15), la iglesia debe participar en la vida civil para servir al bien común y para manifestar lo que ella misma ha recibido en Cristo. Surge así claramente que la obediencia a la autoridad no es sólo algo incidental y de menor cuantía, como si fuera la iglesia la que tuviera que conformarse temporalmente a un orden que básicamente ya no es el suyo. En lugar de ser algo incidental, esta obediencia constituye una parte integral de la nueva obediencia de la iglesia de Cristo, tal como se manifiesta también por las palabras de Tito 3:1: «Recuérdales que se sujeten a los gobernantes y autoridades, que obedezcan, que estén dispuestos a toda buena obra».

Valoración positiva del gobierno civil

Sigue siendo llamativo el tono categórico y positivo con que Pablo habla en Romanos 13 de la economía divina en relación con el gobierno (pagano): «... no hay gobierno[184] que no haya sido establecido por Dios, y los que hay han sido designados por Dios. De modo que, quien resiste al gobierno se opone a la ordenanza de Dios... es siervo (διάκονος) de Dios para tu bien... son ministros

---

182 *Cf.* la importante ponencia de Käsemann, «Puntos fundamentales para la interpretación de Rom 13», en *Ensayos exegéticos* (Salamanca: Sígueme, 1978), p. 29ss.

183 En Ro. 13:1 el griego usa los verbos ὑποτασσέσθω (sométase) y τεταγμέναι εἰσίν (han sido designados) (Ro. 13:1); y en 13:2 aparece el participio ὁ ἀντιτασσόμενος (el que resiste) y la frase τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ (ordenanza de Dios, *cf.* v. 5).

184 La palabra ἐξουσία parece significar especialmente, al igual que en el uso lingüístico rabínico correspondiente, «el gobierno» (plural: «las autoridades»); *cf.* Foerster, *TDNT*, II, p. 562.

(λειτουργοί) de Dios». Aquí se dice que la desobediencia al gobierno lo expone a uno al juicio divino[185] (v. 2), pues en general la autoridad civil es un vengador al servicio de la ira (divina) contra el que obra mal[186] (v. 4). Pero uno debe someterse al gobierno no sólo para evitar la ira de Dios —por causa de la ira (διὰ τὴν ὀργὴν, v. 5)—, sino «por causa de la conciencia» (διὰ τὴν συνείδησιν, v. 5). Estas últimas palabras implican que el sometimiento a la autoridad civil es una obligación que Dios impone.[187] Además, Pablo evalúa en forma muy positiva el ejercicio del poder del gobierno. No son los buenos, sino los malos los que deben temerlo. «¿Quieres, pues, no temer al gobierno? Haz lo bueno, y él te alabará» (vv. 3ss.).

La providencia de Dios

Para explicar esta actitud tan positiva, algunos han recurrido a la favorable experiencia de Pablo con el gobierno romano.[188] Otros han dicho que no habría escrito lo que escribió si hubiera previsto la cercana persecución que Nerón desataría en breve,[189] etc. Pero, en primer lugar, esta concepción atribuye a Pablo una apreciación optimista ingenua del orden político vigente que no concuerda con lo que él mismo ya había experimentado, ni con lo que desde la muerte de Jesús había sido una y otra vez la experiencia de la iglesia. En segundo lugar, esta concepción está reñida flagrantemente con la definición fundamental de su posición, que no se basa en primer término en lo que se puede esperar de las autoridades civiles, sino en lo que les debemos a ellas por causa de Dios. El que esto último se exponga con tanto énfasis, prueba que Pablo no piensa en una autoridad u orden vigente determinado, sino que escribe basándose en una convicción profundamente arraigada, que no varía ante los atropellos de un gobierno determinado. A este fin puede señalarse la tradición veterotestamentaria y judía posterior (*cf.* Pr. 8:15, 16; Dt. 1:17; Sal. 72:1ss.; 82:1, 6; Sabiduría 6:3; Apocalipsis de Baruc 82:9; Enoc 46:5).[190] Pero más que la con-

---

185 El texto dice ἑαυτοῖς κρίμα λήμψονται (recibirán castigo para sí). Pero no se trata del castigo eterno, sino del castigo que en nombre de Dios dará la autoridad (*cf.* v. 2a).

186 El original lee ἔκδικος εἰς ὀργὴν (castigador para ira), y la idea es que el gobierno ejecuta la justicia judicial por la cual se realiza la ira (juicio) de Dios.

187 Véase la sección 46.

188 G. Kittel, «Das Urteil des N. T. über den Staat», *ZST*, 1937, p. 663.

189 Así, p. ej., E. Kühl: «en la última época de la tiranía de Nerón no habría emitido juicios de tanto aprecio ilimitado en cuanto a los círculos de gobierno», *Der Brief des Paulus an die Römer*, 1913, p. 435.

190 *Cf.* también Strack-Billerbeck, III, pp. 303-304.

formidad con la convicción general judía o el bien entendido interés del judaísmo de la diáspora, surge aquí la fe del apóstol en que el mundo es creación de Dios, que no ha sido abandonado por él y que, por lo tanto, ha sido puesto bajo sus ordenanzas. El que las autoridades mismas puedan del todo abandonar la distinción entre el bien y el mal que deberían mantener, y ponerse al servicio del mal (*cf.* 1 Co. 2:7, 8), no le impide continuar elucidando el propósito de Dios con el gobierno, ni tampoco expresar su fe en que Dios mantiene y continúa estableciendo la justicia por medio del gobierno, y sigue así utilizándolo en servicio[191] del bienestar del mundo.[192] Este último punto está expresado en forma tan general que no es posible concluir —a partir de la relación que aquí establece entre la autoridad civil y el castigo y la ira de Dios— que sólo el pecado explica y justifica el origen y la existencia del gobierno.[193] Es cierto que el bien común es promovido por el hecho de que el gobierno —a causa de la maldad del ser humano— está autorizado y obligado a llevar la espada no sólo como mero adorno.[194] Pero esto en ningún sentido significa que la iglesia cristiana debe aceptar y respetar al gobierno solamente como un mal necesario. En la función del gobierno civil reside más bien la prueba de que Dios, a través de su servicio, mantiene y desea ver mantenida su justicia y su bondad en el mundo que él ha creado (*cf.* 1 Ti. 2:2).

Ocasión para la exhortación de Pablo

El énfasis con que Pablo expone todo esto es una demostración de que la iglesia necesitaba una parénesis como ésta. Reiteradamente Pablo la obligaba a cumplir las ordenanzas divinas para la vida natural. El ahínco con el que lo hace, sólo se explica en el caso de que la iglesia hubiera adoptado una interpretación equivocada de la dispensación redentora iniciada con el advenimiento de Cristo. Esta visión errada hacía que la iglesia corriera el peligro de consi-

---

191 La palabra λειτουργοί (ministros, v. 6) significaba originalmente: persona que prestar un servicio al pueblo. La alternación entre διάκονος (v. 4) y λειτουργός (v. 6) no tiene ningún significado especial. El último vocablo es más ceremonioso, tiene el toque de lo oficial.

192 El v. 4 dice θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν (porque es diácono de Dios para tu bien). Hay que aclarar que aquí σοι (tu) tiene un significado general, y no se aplica sólo a los creyentes.

193 Así piensa, p. ej., E. Brunner, *The Letter to the Romans*, p. 109: «los que ejercen el poder del estado son instrumentos del gobierno de la ira de Dios... Esa es su dignidad, y ese también el límite del estado».

194 La palabra εἰκῇ (v. 4) por lo general se traduce «en vano». La expresión no sólo señala la amenaza que radica en que la autoridad lleve la espada, sino también el deber del gobierno de ejercer donde sea necesario esa facultad.

derar las ordenanzas vigentes para ella hasta ese momento, como un punto de vista superado en Cristo. Este peligro podría surgir en particular con respecto a la significación del gobierno. La iglesia podría haber sido llevada a pensar que, dado que ahora Cristo era su Señor, para ella se abría la posibilidad de liberarse de toda atadura «secular», especialmente cuando a menudo el gobierno era el promotor del mal, no del bien. El peligro estaba en una anticipación forzada del estado final y en el espiritualismo. De manera que, más que en cualquier otra cosa, es esta consideración la que explica la enfática parénesis de Pablo sobre el sometimiento a la autoridad civil. El tan enfático «toda persona» (πᾶσα ψυχὴ, v. 1) del comienzo debe parafrasearse como «toda persona, incluyendo al que cree en Cristo».[195] En la misma dirección apuntan las tranquilizadoras palabras: «porque las autoridades no están para infundir temor al que hace el bien, sino al malo» (v. 3). Por consiguiente, la perícopa no tiene un significado concesivo, como si el sentido fuese que tenemos que conformarnos al orden gubernamental a pesar de que es transitorio. Más bien el pasaje tiene un sentido positivo que busca evitar toda interpretación anticipatoria o espiritualista.[196]

La validez del orden presente

Si bien no se habla aquí de la vocación política de los creyentes como partícipes de la tarea del gobierno, la forma deliberada en que se designa al gobierno como instrumento permanente en las manos de Dios es de singular relevancia para entender plenamente la vida de la iglesia. Por mucho que la «vida» y «ciudadanía» de la iglesia estén en los cielos (Col. 3:3; Fil. 3:20), su lugar y vocación se encuentran en las ordenanzas del mundo presente. Y esto es más sorprendente si se considera que en este contexto resalta tan claramente la esperanza futura (v. 11ss.). Esta esperanza no funciona como un factor que relativiza la vida en el orden establecido por Dios, sino que responsabiliza aun más a la iglesia. De particular importancia es, además, el hecho de que para reclamar obediencia a la autoridad civil, Pablo no presenta otro argumento que la indicación de que es una ordenanza de Dios. Por oponerse a la llamada «teología natural», algunos han insistido en buscar una «base cristológica» más profunda en Romanos 13:1-7. Pero evidentemente Pablo no tiene necesidad de eso en este contexto, pues para él no hay aquí ninguna antítesis, porque su referencia a la ordenanza divina no se basa en que Pablo conciba el orden

---

195 *Cf.* también E. Gaugler, *Der Brief an die Römer*, II, 1952, p. 273.

196 Así opina Cullmann, *The State in the New Testament*, pp. 57s.

natural como si éste tuviera una existencia independiente o pudiera ser deducido de la experiencia. Cuando él habla de la «ordenanza de Dios» lo hace sobre la base de su fe «israelita» en Dios, nutrida por toda la revelación veterotestamentaria de que Dios, por ser el creador del mundo, es también su salvador, y en esta obra de redención mantiene el orden de este mundo, aun después de su caída en pecado. Por eso, también es importante para él que la iglesia no se desligue prematuramente de este orden establecido por Dios y del escudo que ese orden representa para ella. Pablo no está dedicado a relativizar este orden basándose en su fe en Cristo, sino a fortalecerlo en todo lo posible.

El gobierno no es una vaca sagrada

Todo esto no significa, obviamente, que la iglesia esté llamada aquí a obedecer «ciegamente» al gobierno ni que Pablo declare sacrosanto e intocable a todo gobierno. Por cierto, las palabras de Pablo no contienen criterios en cuanto hasta dónde debe llegar esta obligación de obedecer ni en cuanto a la posibilidad de cambios o revoluciones en el orden existente. Para los destinatarios hubiera sido importante poder recibir consejo en cuanto hasta dónde obedecer, aunque en aquel tiempo quizá la pregunta sobre la revolución no habría sido apremiante. A pesar de la carencia de criterios, aquellos que ven en la obediencia al gobierno un servicio a Dios —una «liturgia» cristiana en la vida cotidiana (Ro. 12:1, 2)— han criticado al gobierno precisamente como ordenanza de Dios, tanto en cuanto a su funcionamiento como en lo referente al deber de obediencia. Es imposible prever *a priori* o determinar detalladamente dónde están los límites de la obediencia. Puede aceptarse como una verdad axiomática que el principio —en armonía con las palabras mismas del Señor (Hch. 4:19; 5:29; *cf.* Mt. 22:21)— de que hay que «obedecer a Dios antes que a los hombres» era igualmente valioso para Pablo que para el resto de los apóstoles. Pero en Romanos 13, Pablo no está interesado en señalarle a la iglesia cuáles son los límites de su obediencia por el hecho de ser cristiana, sino que desea aclararle que debe hacer efectiva su obediencia y servicio a Cristo dentro de los límites fijados por las autoridades civiles,[197] y no fuera de ellos.

---

197 *Cf.* Käsemann, quien escribe que «Pablo lucha tan apasionadamente contra la separación entre la creación y del nuevo eón. El nuevo eón no está suspendido en el aire, sino que ocupa su lugar sobre esta tierra que es la nuestra y a la que vino Cristo. Cristo no crea para sí en este mundo una isla de bienaventurados... sino que hace posible ese servicio que no puede ejercerse universal ni personalmente si no tiene por lugar a este viejo mundo pasajero... es preciso que el mundo se mantenga en cuanto a creación» («Puntos fundamentales para la interpretación de Rom. 13», en *Ensayos exegéticos*, p. 45.

Romanos 13 nos presenta una perspectiva de las autoridades. Los pasajes de 1 Corintios 6:1ss. y 1 Corintios 2:8 nos presentan otra que en principio no es diferente.

1 Corintios 6:1ss.

Por cierto, que 1 Corintios 6:1 reprende a los creyentes que para solucionar sus disputas triviales comparecen «ante los injustos, y no ante los santos». Pero con ello no se atribuye al gobierno o administración pagano como tal el *vitium* (vicio) de la «injusticia»,[198] pues con «injustos» se quiere decir simplemente «paganos», a diferencia de los «santos» en Cristo. Lo que se exhorta es el deber que los creyentes tienen de solucionar sus diferencias entre ellos. El sentido general de estas palabras no es, pues, que cada vez que los cristianos puedan esquivar al estado —sin amenazar con ello su existencia— deben hacerlo,[199] sino que la iglesia cristiana debe estar consciente de su propia vocación. Al entablar litigios ante un juez secular —por más que esto signifique apelar al orden establecido por Dios (*cf.* Lc. 18:1ss.)— la iglesia da evidencia ante los no creyentes de haber olvidado su alta vocación y destino (vv. 3ss.).

1 Corintios 2:8

Finalmente, con referencia a 1 Corintios 2:8, el apóstol condena aquí enfáticamente a «las autoridades de este eón» (τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου). Pablo se refiere a las autoridades terrenales y humanas (¡y no demoníacas!)[200] que llevaron a Jesús a la cruz. Pero este pasaje no se opone a Romanos 13, como si Romanos se basara en la suposición de que las autoridades están siempre al servicio del bien, y nunca del mal. Ya hemos rechazado anteriormente tan ingenua interpretación de Romanos 13.

---

198 Así Schrenk, *TDNT*, I, p. 151: «se describe así a los gentiles, porque como menospreciadores de la justicia divina eran incapaces de hacer justicia».

199 Así Cullmann, *The State in the New Testament*, p. 61, quien, según mi opinión, ve equivocadamente en 1 Co. 6:1 y 2:8 un punto de vista opuesto al de Ro. 13. Así también Brunner, *The Letter to the Romans*, p. 110.

200 Actualmente muchos piensan aquí en los poderes espirituales del mito gnóstico, según el cual estos espíritus no habrían reconocido al Redentor que descendió del cielo, debido a su forma humana, y se habrían dejado sorprender por él al crucificarle; *cf.* p. ej., Letzmann-Kümmel, *Cor.*, pp. 12, 13, 170 y la literatura que menciona; también Bultmann, *Theology*, I, p. 175. Otros consideran que Pablo habla aquí tanto de los poderes humanos, como de los demoníacos que estaban detrás de ellos y los usaban como sus instrumentos (Cullmann, *op. cit.*, pp. 63, 100). En cuanto a esta teoría, me parece que J. Schniewind la ha rebatido en forma concluyente en su «Die Archonten dieses Äeons», en *Nachgelassene Reden und Aufsätze*, 1952, pp. 104ss.

Hasta ahora no hemos mencionado la interpretación que considera a las «autoridades» de Romanos 13:1ss. como poderes angélicos. La idea consiste en que el gobierno civil es el órgano ejecutivo de poderes angelicales invisibles, de los cuales Pablo habla muchas veces en otros pasajes. Los intérpretes hablan de una concepción «demoniaca» del estado o —como lo prefieren sus defensores— de una concepción «cristológica». Porque parten de la idea, a menudo repetida por Pablo, de que Cristo ha subyugado a los poderes y los ha puesto bajo su dominio. Por consiguiente, durante esta sujeción (provisional) prestarían servicio dentro de la economía divina de la vida del estado. Pero al mismo tiempo existe la posibilidad de que intenten desligarse nuevamente de Dios. Se dice que este marco provee la clave para interpretar Romanos 13. Los cristianos deben someterse a las autoridades civiles como a una institución provisional deseada por Dios y administrada por los «poderes». Al mismo tiempo, deben estar atentos contra la posibilidad de que el poder del estado adquiera un carácter demoníaco.[201]

Durante mucho tiempo esta concepción fue motivo de discusión y aún hoy lo es, pero tuvo muy poca aceptación,[202] a pesar de que algunos la defendieron hábilmente. La objeción más importante es que Pablo en ningún lugar relaciona, ni siquiera con una palabra, los poderes angelicales con las autoridades humanas. También se objeta que uno tendría que basarse sólo en que Pablo usa la misma palabra —ἐξουσία = poder, autoridad, derecho— para referirse a los poderes angelicales y a los gobernantes seculares; en una interpretación equivocada de 1 Corintios 2:8, y en la manera en que se introduce a los ángeles en 1 Corintios 6:3. Asimismo en ninguna parte del Nuevo Testamento se puede presentar prueba

201 Este concepto fue nuevamente presentado en esta forma y defendido ante la crítica por Cullmann, *The State in the New Testament*, p. 65ss., 95-114 (las últimas páginas aparecieron también en *TZ*, 1954, pp. 321-326). En la misma forma o algo distinta fue defendida antes por H. Schlier, «Mächte und Gewalten im N. T.», en *Theol. Blätter*, 1930, cols. 289ss.; G. Dehn, «Engel und Obrigkeit», en *Theol. Aufsätze für K. Barth*, 1936, p. 90; K. L. Schmidt, «Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des N. T.», en *Theol. Blätter*, 1937, cols. 1-16; K. Barth, *Church and State*, TI, 1939; W. Schweitzer, *Die Herrschaft Christi und der Staat im N. T.* No tan claramente en H. Berkhof, *Cristo y los poderes* (Grand Rapids: TELL, 1985), p. 82, p. 83, nota 5, quien reconoce Ro. 13:1 no demuestra la relación que existe entre los poderes y la vida estatal, pero apela para esta relación a 1 Co. 2:8.

202 Especialmente rebatida por G. Kittel, *Christus und Imperator*, 1939, p. 48; H. von Campenhausen, «Zur Auslegung von Rom. 13», en *Festschrift für A. Bertholet*, 1950, p. 97; E. Käsemann, «Römer 13,1-7 in unserer Generation», en *ZTK*, 1959, pp. 351ss. Véase también la equilibrada y concluyente impugnación de Gaugler, *Die Heiligung im Zeugnis der Schrift*, pp. 275-279, y el resumen de todas estas objeciones en once puntos en Schrage, *Die konkrete Einzelgebote*, p. 223. Este concepto casi no ha encontrado apoyo en los comentarios a Romanos (*cf.*, p. ej., el comentario de Michel acerca de Ro. 13).

alguna de que los poderes vencidos por Cristo hayan sido puestos en su servicio «provisionalmente», como se quiere presuponer de Romanos 13:1. En consecuencia, no importa cuánto se apele a esta concepción para intentar vincular estrechamente el carácter cristológico central de la predicación de Pablo con su parénesis sobre la autoridad civil de Romanos 13, las razones aducidas en su defensa no alcanzan a justificar una reinterpretación tan radical de este capítulo de la Biblia.

La iglesia

VIII

La iglesia como pueblo de Dios

53. Dos aspectos principales

La iglesia también es parte integral del contenido central de la predicación de Pablo, y ha estado continuamente incluida en todo lo que se ha dicho anteriormente acerca de la obra redentora de Dios en Jesucristo. Tiene un lugar fijo desde un punto de vista histórico-redentor. La iglesia no hace su aparición en este horizonte como una conjunción de creyentes individuales que han llegado a participar del don de Cristo y del Espíritu Santo. Tiene más bien un significado *a priori*. En otras palabras, la iglesia es el pueblo que Dios, en su actividad salvífica, apartó para sí para que mostrase la imagen de su gracia y su salvación. En consecuencia, todo lo que previamente se ha dicho de la salvación otorgada en Cristo se relaciona primordialmente con la iglesia y el creyente individual, en cuanto éste pertenece a ella. Es lo que ya se manifestó con frecuencia al tratar las variadas facetas de la salvación.

Este significado integral y central que Pablo atribuye a la iglesia en toda su predicación, surge, de un modo especial, de los dos aspectos principales desde los cuales el apóstol considera a la iglesia. En primer lugar, la iglesia es la continuación y el cumplimiento del pueblo histórico que Dios escogió, de entre todos los pueblos, en la figura de Abraham, y al cual se comprometió con el pacto y las promesas. En este punto Pablo se asocia a la visión general de la iglesia tal como se encuentra en todo el Nuevo Testamento; si bien en sus epístolas el apóstol ofrece una elaboración propia y profunda. En segundo lugar, cuando habla de la igle-

sia como «cuerpo de Cristo», Pablo usa su propia forma de expresión para referirse al ser y carácter reales de la misma.

Ambos conceptos de la iglesia están indisolublemente vinculados entre sí, como ya lo veremos más adelante y, conjuntamente, constituyen una unidad. En la primera concepción predomina el aspecto histórico-redentor; en la segunda, el cristológico. En ambas, sin embargo, la salvación otorgada en Cristo tiene esencialmente un carácter corporativo, y es tanto dada como recibida sólo en la comunión del pueblo escogido y llamado por Dios y del único cuerpo de Cristo.

Ahora queremos analizar más profundamente las expresiones paulinas acerca de la iglesia, siguiendo la diversidad y la unidad de ambos conceptos. A causa de la abundancia del material disponible, lo distribuiremos en varios capítulos y dedicaremos el primero a la exclusiva consideración de la iglesia en cuanto a pueblo histórico-redentor de Dios.

54. Ekklesia (ἐκκλησία)

El significado histórico-redentor de la congregación neotestamentaria como pueblo de Dios encuentra expresión clara en su nombre más corriente de ἐκκλησία (= *asamblea, iglesia*). Sin entrar, una vez más, en el análisis de todas las cuestiones que se vinculan al uso de la palabra ἐκκλησία en la iglesia primitiva,[1] con el cual Pablo se asocia plenamente, se puede aceptar como establecido que aquí se le confiere a la iglesia cristiana el título veterotestamentario de pueblo de Dios como el *qehal Yahveh* (קְהַל יְהוָה = congregación de Yahvé).[2] El uso frecuente que Pablo hace del calificativo «iglesia *de Dios*» también puede apuntar a lo mismo,[3] que es el equivalente de קְהַל יְהוָה, en Deuteronomio. Al mismo tiempo, el uso de tal vocablo para designar a la iglesia cristiana no se debe interpretar como una simple repetición de aquella denominación antigua. Más bien, aquí se expresa la conciencia de que, en su existencia como iglesia cristiana, el verdadero pueblo de Dios se ha revelado, que la

1 Véase también mi obra, *The Coming of the Kingdom*, pp. 344ss.

2 En la LXX, ἐκκλησία es, en este sentido, la traducción habitual de *qahal* (קָהָל = asamblea, reunión, congregación). Los rabinos usan *qahal* muy pocas veces como designación del Israel colectivo o de grandes partes del mismo (*cf.* Strack-Billerbeck, I, pp. 733, 734). También en los escritos judíos escritos en griego (Salmos de Salomón, Filón, y otros) ἐκκλησία se emplea para indicar a Israel como el pueblo de Dios; *cf.*, p. ej., Bultmann, *Theology*, I, pp. 38ss; K.L. Schmidt, *TDNT*, III, pp. 527ss.; J. Roloff, *DENT*, I, col. 1250ss.; L. Coenen, *DTNT*, II, p. 322ss.

3 *Cf.* L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament*, 1938, p. 154.

congregación mesiánica del gran tiempo final (Mt. 16:18ss.). Se expresa la conciencia de que las cualidades y privilegios atribuidos al antiguo Israel, al promulgarse el Pacto en el desierto, han encontrado en la iglesia la aplicación que Dios se había propuesto. Pablo sigue este uso lingüístico y con la idea que la palabra conlleva,[4] puesto que para él *ekklesia* constituye la descripción corriente de la comunidad de aquellos que creen en Cristo y que han sido bautizados en su nombre.

Así como ocurre en otros pasajes donde se menciona la palabra, también para Pablo *ekklesia* es a veces la descripción de la totalidad del pueblo de Dios independientemente de su disgregación por diversos lugares, o indica a la iglesia local o incluso a las llamadas congregaciones domésticas que se reunían en hogares (para este último caso, véase Ro. 16:5; 1 Co. 16:19; Col. 4:15; Flm. 2). Efesios y a los Colosenses destacan en particular el uso de *ekklesia* como iglesia universal (*cf.* Ef. 1:22; 3:10, 21; 5:23-32; Col. 1:18, 24); aunque la palabra allí también se usa para la congregación local y la doméstica (Col. 4:15, 16). En las otras epístolas, *ekklesia* significa casi siempre iglesia local. Como regla general significa simplemente «la iglesia», aunque algunas veces también «la iglesia de Dios» (*cf.* 1 Ts. 2:14; 2 Ts. 1:4; 1 Ti. 3:5 [y 1 Co. 1:2 y 2 Co. 1:1, véase más adelante]). Por tanto, fuera de Efesios y Colosenses, hay pasajes de los cuales se piensa generalmente que allí Pablo habla de la *ekklesia* como universal, ya sea como «la iglesia de Dios» (1 Co. 10:32; 11:22; 15:9; Gá. 1:13; 1 Ti. 3:15) o simplemente como «la iglesia» (1 Co. 12:28; Fil. 3:6).[5]

Por cierto, se ha intentado sostener que los pasajes mencionados (excluyendo Efesios y Colosenses) también aluden a la congregación local. Así, por ejemplo, L. Cerfaux deseaba que se aceptara que la expresión ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (= iglesia de Dios) originalmente se refería a la congregación de Jerusalén, y que cuando Pablo habla de que él persiguió a la iglesia (de Dios), no está pensando en la iglesia en general, sino en la congregación de Jerusalén (1 Co. 15:9; Gá. 1:13 y Fil. 3:6).[6] Y en cuanto a 1 Corintios 10:32 y 11:22, se argumenta de que no habría aquí motivo para pensar en la igle-

---

4 Véase también la clara y completa explicación de A. Wikenhauser, *Die Kirche als der Mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, 2da. ed., 1940, pp. 4-33.

5 A partir de este uso lingüístico, se asume que el saludo en 1 Co. 1:2 (τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, *cf.* 2 Co. 1:1) no alude a la congregación local de Corinto, sino a la iglesia de Dios en la medida que se encuentra en Corinto (*cf.* la salutación en las epístolas de Ignacio a los efesios, magnesios, filadelfios, tralianos, y en 1 Clemente, y en Policarpo a los filadelfios); así, p. ej., Schmidt, *TDNT*, III, ya citado en la nota 2; Bultmann, *Theology*, I, p. 94, etc.

6 L. Cerfaux, *The Church in the Theology of St. Paul*, ET 1959, pp. 109ss.

sia de un modo general, sino que se intentaría indicar una vez más a la congregación local. De modo que Pablo habría transferido el título que originalmente pertenecía a la comunidad en Jerusalén a la iglesia de Corinto, a fin de presentar ante ella sus obligaciones con total claridad. En este sentido, 1 Corintios 1:2, y 2 Corintios 1:1 deben considerarse, por lo tanto, como un a simple mención de la congregación local.[7]

Ahora bien, desde nuestra perspectiva, se puede aducir con razón que —además del significado de iglesia local y universal—el vocablo ἐκκλησία puede tener en Pablo el significado de «reunión religiosa» (*cf.* 1 Co. 11:18; 14:19, 28, 34, 35). Esto es especialmente claro en 1 Corintios 14:34ss., donde la frase «en las congregaciones» (RV60) se usa en contraposición a «en casa» y, por lo tanto, debe traducirse por «en las reuniones de la congregación». También en este sentido puede interpretarse 1 Corintios 11:22 («iglesia de Dios») como refiriéndose no a la iglesia en general, sino a una reunión religiosa local. Aquí también «casa», en cuanto al lugar donde se come y se bebe, se contrapone a *ekklesia.* Se puede interpretar 1 Corintios 14:4 del mismo modo. Pero en otros pasajes es difícil negar el sentido de *Gesamt-gemeinde* (iglesia universal). Así ocurre con 1 Corintios 12:28, donde se habla de los apóstoles, profetas, etc., como puestos por Dios «en la iglesia». Aquí obviamente no se trata de aquello que sólo se puede aplicar a la congregación local individual, sino directamente a la iglesia universal. Pero se puede dudar respecto de 1 Corintios 10:32, en razón de que con la frase ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (= iglesia de Dios) puede pensarse tanto en los participantes en las reuniones de la congregación local,[8] como de la iglesia universal.[9] En nuestra opinión, sin embargo, otro es el caso en los tres pasajes donde Pablo habla de su persecución a la «iglesia de Dios» (1 Co. 15:9 Gá. 1:13; Fil. 3:6). Si bien es cierto que esta expresión se aplicó, en primera instancia, a la congregación de Jerusalén en cuanto a «iglesia madre» así como a las congregaciones posteriormente establecidas en Judea (1 Ts. 2:14), es evidente incluso por el último pasaje que Pablo no usaba la expresión «iglesia de Dios» como un *terminus technicus* para referirse a la iglesia de Jerusalén o de Judea. El principio de particularización y de extensión del término se hace claro en el plural usado en 1 Tesalonicenses 2:14. Los ataques de Pablo no se dirigían en primer lugar ni únicamente a la iglesia primitiva de

---

7 *Ibid.*, p. 113.

8 Así, p. ej. Cerfaux, *ibid.* p. 112.

9 *Cf.*, p. ej., A. Wikenhauser, *Die Kirche*, p. 7.

Jerusalén, sino también a los cristianos de ciudades fuera del país (Hch. 9:2; 22:5; 26:11; Gá. 1:17). Porque su objetivo era el exterminio completo del nombre de Cristo (Hch. 26:9, Gá. 1:13).[10] Por tanto, en los tres pasajes indicados se debe pensar indudablemente en la iglesia universal.

Además, como sea que se interpreten 1 Corintios 1:2 y 2 Corintios 1:1, resulta irrefutable que, ya desde el comienzo, Pablo da más de un significado al título *ekklesia* en sus epístolas. Junto al significado de iglesia local (o doméstica) y de reunión religiosa, también está el sentido de iglesia en general, de la iglesia como una totalidad. Por consiguiente, los pasajes en Efesios y Colosenses (y en 1 Ti. 3:15) no están en conflicto con el uso general que Pablo hace del vocablo, si bien es cierto que, en Efesios y Colosenses, *ekklesia* tiene el significado casi exclusivo de iglesia universal; mientras que en otros lugares, la mayoría de las expresiones del apóstol acerca de la iglesia hace referencia a la congregación local o a la reunión religiosa.

Al preguntarse por la relación entre ambos significados de la palabra ἐκκλησία, se debe rechazar el criterio frecuentemente aceptado de que, para Pablo, la iglesia universal es un concepto secundario, cuya intención es más bien señalar la conjunción o confederación de congregaciones locales. Esta pretensión debe ser rechazada, incluso basándose en lo poco que hasta aquí se ha dicho de la iglesia. Porque si el concepto ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (= iglesia de Dios) tiene sobre todo un contenido histórico-redentor y habla de la iglesia como el verdadero pueblo de Dios y como la manifestación de la iglesia (mesiánica) del gran futuro, entonces está claro que para Pablo —no sólo en Efesios y en Colosenses, sino en toda su predicación— es primordial el pensamiento de la iglesia universal. Es claro también que la iglesia local, la congregación que se reúne en hogares y la reunión religiosa misma pueden ser designados como *ekklesia*, porque la iglesia universal se revela y representa en ellas. En consecuencia, vemos que para procurar la unidad y la paz en la congregación local, Pablo apela a la unidad de la iglesia en su calidad de cuerpo de Cristo (esto es, como veremos más adelante, a la unidad de la iglesia como una totalidad; 1 Co. 12, Ro. 12). El hecho de que, a parte de Efesios y Colosenses, el uso del vocablo *ekklesia* designe preferentemente a la congregación local, no es de ningún modo determinante para la idea fundamental de *ekklesia* en las epístolas paulinas. Lo único que prueba es que Pablo, en estas declaraciones, se ocupa de las relaciones en

10 Así justamente Wikenhauser, *ibid.*, p. 7.

la iglesia local —lo cual no es extraño si se tienen en cuenta el propósito concreto de sus cartas— y que el apóstol, al dirigirse a estas congregaciones locales, las considera manifestación y representación del pueblo de Dios en general.

55. «Santos», «escogidos», «amados», «llamados»

(a) Santos (ἅγιοι)

Junto a la palabra ἐκκλησία encontramos otras expresiones recurrentes en el vocabulario de Pablo que funcionan como designaciones corrientes de la iglesia, y en las cuales se expresan la misma autoconciencia de la iglesia cristiana y el mismo criterio apostólico sobre ella que encontramos con el uso de *ekklesia*. Aquí debe señalarse ante todo la descripción de la iglesia como los «santos» (ἅγιοι). Se encuentra de un modo especial en el encabezamiento de algunas cartas, así como en el saludo final (*cf.* Ro. 1:7; 1 Co. 1:2; 2 Co. 1:1; Ef. 1:1; Fil. 1:1; Col. 1:2; Ro. 16:15; 2 Co. 13:12; Fil. 4:21-22). Esta designación, en parte, ocurre a continuación de *ekklesia* (1 Co. 1:2). Esto hace evidente que no debe buscarse una distinción específica entre las dos, como si, por ejemplo, «iglesia» denotara una relación solidaria, y «santos» no. Se trata más bien de expresiones sinónimas.[11] Sin embargo, la designación «los santos» o «santos», no sólo aparece en estos pasajes más o menos formales, sino que una y otra vez en el contexto orgánico de las epístolas de Pablo, donde se usa para señalar a los «creyentes», cual sea el grado de relación congregacional que se les atribuya (véase Ro. 8:27; 16:2; 1 Co. 6:1; Ef. 1:15; 5:3; 6:18; Col. 3:12). Aquí también hay razón para suponer que tal nombre se aplicaba, en primera instancia, a la iglesia primitiva de Jerusalén. En más de un pasaje, Pablo significa con la expresión «los santos», específicamente la iglesia de Jerusalén (Ro. 15:25; 1 Co. 16:1; 2 Co. 8:4; 9:1, 12). No obstante, también está claro que este nombre se emplea dondequiera que se hayan constituido iglesias cristianas.[12] Además, Pablo no fue el primero que empleó el término. Así como en el caso de *ekklesia*, aquí encontramos un uso lingüístico muy común en la congregación primitiva (Hch. 9:13, 32, 41; 26:10, Heb. 3:1; 6:10; 13:24; Ap. 5:8; 8:3-4; Jud. 3). Del mismo modo, la conciencia

---

11 *Cf. ibid.* pp. 22ss., y la investigación que allí se ofrece del uso paulino del término «santos» y también de su utilización en otros escritos del Nuevo Testamento, los padres apostólicos el Antiguo Testamento y el judaísmo.

12 *Cf.* W.G. Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, 1943, pp. 16, 17 y la literatura que allí se considera.

expresada en esta autodesignación de la iglesia cristiana, confirmada por el uso que Pablo hacía de ella, no era otro que el mismo conocimiento subyacente en el empleo del vocablo *ekklesia.* Con ello se estaba remitiendo a la designación de Israel en cuanto a pueblo santo de Dios (Éx. 19:6; Lv. 11:44-45, etc.), expresada también como sustantivo: «los santos» (Dt. 33:3; Nm. 16:3; Sal. 16:3; 34:10; 89:6) y en parte también en conjunción con «el pueblo» o la «congregación». Vemos que a partir de aquella calificación del Israel empírico en la antigüedad se desarrolla un uso especial, a saber, la designación del *verdadero* pueblo de Dios que el Señor preserva y salva de la impiedad y del juicio en el cual había caído el Israel empírico, y con el cual el Señor cumplirá sus eternas promesas en el gran futuro (p. ej., Is. 4:3; 6:13; Dn. 7:18, 21ss.). Este uso escatológico y especial de la expresión «los santos» también se encuentra en la apocalíptica judía posterior[13] y en las sectas,[14] según se evidencia en los rollos preservados por la comunidad de Qumrán.[15]

Por todo esto también se puede ver claramente cuál es el significado de esta designación de la iglesia cristiana en el vocabulario de Pablo. Lo que quiere decir es que en cuanto a la comunión de los «santos», la iglesia es el verdadero pueblo de Dios, es el Israel escatológico que puede, por la salvación en Cristo asumir para sí las promesas de Dios. Por un lado, la iglesia se identifica así con Israel en cuanto al pueblo de Dios; y por el otro, se diferencia del antiguo y empírico Israel.

(b) Escogidos (ἐκλεκτοί)

La misma cosa es cierta *mutatis mutandis* (= cambiando lo que se debe cambiar) acerca de los calificativos íntimamente ligados con el título «los santos». Me refiero a «escogido» (ἐκλεκτοί), los «amados» (ἠγαπημένοι) y los «llamados» (κλητοί). En más de un pasaje, Pablo habla de «los escogidos» de Dios como una variante del «nosotros» correspondiente a la iglesia (Ro. 8:33, *cf.* los versículos 31-32), y como sinónimo de «los santos» (v. 28; de un modo similar, 2 Ti. 2:10ss.) y también como un título de la iglesia (Col. 3:12: «los escogidos de Dios, santos y amados»). En Tito 1:1, Pablo define su propio apostolado como dirigido a y relacionado con «la fe de los escogidos de Dios».[16] Aquí, una vez más, la expresión «escogidos de

---

13 Kümmel, *op. cit.*

14 *Cf.* Wikenhauser, *Die Kirche*, pp. 27, 28.

15 *Cf.*, p. ej., K.G. Kuhn, «Die in Palästina gefundenen hebr. Texte und das N.T.», en *ZJK*, 1950, p. 199.

16 La expresión es κατὰ πίστιν ἐκλεκτῶν θεοῦ, en la cual es difícil traducir κατά. Se podría entender como indicando propósito o relación; *cf.* C. Bouma, *De brieven van den apostel Paulus aan Timotheüs en Titus*, 1942 pp. 374ss.

Dios» debe tomarse como una alusión a la iglesia, como una «autodesignación de los cristianos».[17]

Este uso lingüístico —cuyos vestigios se hallan en todo el Nuevo Testamento, como p. ej. en Mateo 24:22, 24, 31 y en los pasajes paralelos de Marcos 13; Lc. 18:7; 1 P. 1:1, 2:9; 5:13; 2 Jn. 13— y los calificativos ya expuestos, provienen de la designación veterotestamentaria de Israel como pueblo escogido de Dios (p. ej., Dt. 7:6, 7; 14:2, etc.; 1 R. 3:8, 1 Cr. 16:13; Sal. 105:6, etc.). De este modo se apunta en un sentido especial al pueblo de Dios del futuro (Is. 14:1; 43:20). Se habla de aquellos a quienes el Señor salvará de la ruina y de la perdición que vendrán sobre el Israel pecaminoso (Is. 65:8, 9), a distinción de aquellos que lo abandonaron (Is. 65:15, 22). En este sentido se lo emplea con frecuencia en la literatura escatológica y apocalíptica posterior.[18]

(c) Amados (ἠγαπημενοί, ἀγαπητοί)

Como designación de la iglesia cristiana, Pablo usa «amados» como sinónimo de «escogidos» (Ro. 1:7; 1 Ts. 1:4; 2 Ts. 2:13; Col 3:12). También este nombre se remonta a la relación peculiar entre Dios e Israel, calificada especialmente por Oseas como una comunión de amor; pero también en otros lugares,[19] como se puede constatar en Romanos 11:28 donde los judíos —todavía no creyentes— son llamados «amados por causa de los padres», y también se emplea en este sentido en la literatura judía posterior.[20]

(d) Llamados» (κλητοί)

Debe mencionarse finalmente otra calificación de la iglesia que Pablo emplea con frecuencia: «los llamados» (Ro. 1:6, 7; 8:28, 1 Co. 1:2, 24). Esta expresión se vincula íntimamente con las precedentes, como surge, por ejemplo, de la combinación κλητοῖς ἁγίοις («llamados santos») en Romanos 1:7 y en 1 Corintios 1:2, y como surge de la relación que el apóstol establece entre el hecho de que la iglesia ha sido llamada y escogida (Ro. 8:28; 9:11, 12; 2 Ts. 2:13-14). Esta designación de «los llamados» también se deberá entender con referencia al llamado histórico de Israel por parte de Dios (Is. 41:9, en íntima conexión con la elección; Is. 42:6; 43:1; 45:3; 48:12; 51:2). La expresión κλητὴ ἁγία (lit. «llamada santa», Éx.

---

17 Dibelius-Conzelmann, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, p. 131, n. 1.

18 *Cf.* la palabra ἐκλέκτος en Schrenk, *TDNT*, IV, pp. 183ss. La secta de Qumrán también se aplicó este nombre a sí misma (*cf.* p. ej. IQS 11; IQH 14, 15; 15, 23).

19 Para los pasajes de prueba, véase p. ej. la palabra ἀγαπάω en Quell, *TDNT*, I, pp. 31ss.

20 *Cf.*, p. ej. Strack-Billerbeck, III, p. 24.

12:16; Lv. 23:2ss., en la LXX)[21] también es de importancia para nuestro tema. Es muy posible que esta combinación se halle en la raíz de la expresión singular que Pablo usa en Romanos 1:7 y en 1 Corintios 1:2 (*cf.* 2 Ti. 1:9).[22] De acuerdo con esto, es posible que en esta combinación, κλητοῖς (= llamados) debería tomarse como sustantivo y, por tanto, traducirse como «los llamados santos».[23] En todo caso, está claro cuán estrechamente se relacionan entre sí las nociones «llamado» y *ekklesia* por sus conexiones con el Antiguo Testamento.[24]

Se puede comprobar con facilidad que todas esas designaciones de la iglesia —«santos», «escogidos», «amados» y «llamados»— se relacionan íntimamente unas con otras en cuanto a su significado específico. La idea conductora de todas es que Dios ha escogido y llamado[25] para sí a un pueblo entre todas las naciones, así como Abraham fue llamado a salir de Ur de los caldeos y los creyentes han sido llamados por el evangelio a la gracia de Dios y a él. Como tales, son sus amados, y también sus santos, puestos al lado de Dios mismo y separados del mundo. Al igual que la palabra «iglesia», estas calificaciones definen a los creyentes en Cristo como la iglesia del gran futuro, la manifestación y continuación del verdadero pueblo de Dios en el sentido de la expresión histórico-redentora. Aquí el concepto de Pablo acerca de la iglesia concuerda totalmente con lo que se dice de la nueva comunidad en otros pasajes del Nuevo Testamento, comenzando con la congregación primitiva de Jerusalén. Más aun, en Pablo se pone de relieve que no es únicamente el remanente santo de Israel lo que corresponde con este pueblo amado de Dios, sino también aquellos que él ha llamado de entre los gentiles, eligiéndolos para sí y que quiere considerarlos como sus amados (Ro. 9:25, etc.). Esto nos conduce automáticamente a la cuestión de la relación entre el antiguo Israel y la iglesia cristiana.

---

21 La LXX traduce *miqra-qôdesh* (מִקְרָא־קֹדֶשׁ = santa asamblea, convocación) en la forma de un *concretum pro abstracto.*

22 Para ἅγιος (= santo), véase Procksch, *TDNT*, I, p. 107; H. Seebass, *DTNT*, IV, pp. 149ss.; H. Balz, *DENT*, I, col. 48ss.; y Cerfaux, *The Church in Paul*, pp. 118ss.. Para κλῆτος (= llamado), véase K.L. Schmidt, *TDNT*, III p. 494; L. Coenen, *DTNT*, III, p. 9ss; y J. Eckert, *DENT*, I, col. 2165ss. Véase también H. Casanova, *Los pastores y el rebaño*, p. 25-32, y p. 25 nota 19.

23 *Cf.* Cerfaux, *ibid.*, p. 119, nota 30.

24 No se puede afirmar con certeza que Pablo haya establecido una relación etimológica entre κλητός, κλῆσις y ἐκκλησία. Véase la palabra ἐκκλησία en Schmidt, *TDNT*, III, pp. 530s., y Cerfaux, *The Church in Paul*, pp. 184s.

25 Para la relación y delimitación entre κλητοί y ἐκλεκτοί, *cf.* E. von Dobschütz, «Prädestination», en *Theologische Studien und Kritiken*, 1934, pp. 9ss.

56. El Nuevo Pacto: un pacto universal y particular

El significado de la iglesia —que repetidamente ha surgido en lo que antecede— como la continuación de Israel, como los elegidos, los llamados, como el pueblo santo de Dios, debe ahora ser definido de acuerdo con su esencia y contenido. En el análisis de estas variadas definiciones ya vimos que esta «continuación» no es un asunto sencillo. Por un lado, y en un sentido positivo, presupone que la iglesia nace de Israel; y por otro, que la iglesia toma el lugar de Israel en cuanto a pueblo histórico de Dios. Esto significa una nueva definición del pueblo de Dios y de modo semejante, un nuevo concepto de Israel. El problema radica en cómo debe concebirse esta transición histórico-redentora en relación con el Israel histórico veterotestamentario que Dios escogió y al cual le ha otorgado sus promesas; y también en relación al Israel incrédulo que rechazó a Cristo y se ubicó de ese modo fuera del cumplimiento de las promesas divinas a Abraham y sus descendientes.

Pablo mismo se ocupa de este tema una y otra vez, en todo el contexto de sus epístolas. En ellas, tres diferentes puntos de vista se distinguen claramente:

(a) Se destaca lo total y plenamente nuevo. Se destaca lo nuevo en el sentido de aquello que es dado con la revelación que vino en Cristo. Se trata de la nueva definición de la esencia del pueblo de Dios, lo cual puede asimismo expresarse en términos del Nuevo Pacto.

(b) Al mismo tiempo, esta nueva definición representa la verdadera naturaleza de la elección de Israel y el contenido del propósito de Dios respecto a su pueblo.

(c) Esta nueva definición no excluye el interés continuo por el Israel histórico; permaneciendo éste último —a pesar de su incredulidad— todavía involucrado en el cumplimiento de las promesas de Dios, por cuanto fue escogido una vez como su pueblo.

Lo nuevo

La nueva definición de la iglesia como pueblo de Dios ocupa el primer lugar. Aquí lo decisivo no son los requisitos previos, sean éstos ceremoniales, nacionales o naturales. Lo que cuenta es ser de Cristo, la fe, el participar en los dones del Espíritu.

En la predicación de Pablo esto encuentra expresión en una gran variedad de formas mediante la definición de lo que significa «la simiente de Abraham». La promesa es para la «simiente» de Abraham, pero «no solamente para la que es de la ley, sino también para la que es de la fe de Abraham» (Ro. 4:16). Los que «son

de Cristo» son «linaje de Abraham y herederos, según la promesa» (Gá. 3:29). De un modo similar, no se es judío en lo externo, ni puede llamarse circuncisión la que se hace exteriormente en la carne. Más bien es judío quien lo es en lo interior, y circuncisión es aquella que se opera en el corazón por el Espíritu, no por la letra (Ro. 2:28, 29).

Esta última declaración de Romanos 2 es también de importancia porque sin mencionar directamente el nombre de Cristo, significa la radicalización del concepto «judío» y también de la definición de la esencia del pueblo de Dios. Ya hemos establecido que tal renovación del concepto «Israel», como congregación de Dios, etc., se encuentra no sólo en Pablo y en el Nuevo Testamento en general, sino también en ciertas corrientes y movimientos dentro del judaísmo mismo, particularmente cuando la atención se centraba en las profecías del gran tiempo final y en el pueblo fiel a Dios, en el remanente santo de Israel que allí se revelaba a sí mismo. La gran distinción entre esta radicalización judía contemporánea de los conceptos «Israel», «pueblo de Dios», etc., por un lado, y la radicalización paulina, por el otro, es que la primera viene del todo dentro de la esfera de la ley y del judaísmo nacionalista, mientras que para Pablo —incluso cuando habla de ser judío en el corazón y en el Espíritu— lo verdaderamente importante es la fe en Cristo y su dádiva de gracia y, por lo tanto, el descender físicamente de Abraham ya no cuenta como factor que determina la pertenencia al pueblo de Dios.

Esto surge con toda claridad en la diferencia que hay entre la concepción separatista del judaísmo contemporáneo, por una parte, y la concepción paulina, por la otra. Ambas partes interpretaban en forma distinta la idea del Nuevo Pacto que, de acuerdo a la profecía, Dios establecería en el gran futuro, y en el cual el Antiguo Pacto hecho en el Sinaí tendría una realización nueva y mejor.[26] Además de lo que ya se conocía por escritos como el «Libro de los Jubileos» y por la publicación del «Documento de Damasco» (hallado en el Cairo el año 1909), son los rollos de la secta de Qumrán (descubiertos en las proximidades del Mar Muerto) los que nos han dado una visión clara y profunda del modo en que tal idea del Nuevo Pacto continuaba viva en ciertos círculos del judaísmo tardío, que se consideraban a sí mismos como miembros y como la fraternidad de este Nuevo Pacto, distintos no sólo de los

26 Para lo siguiente, véase también W.C. van Unnik, «La conception paulinienne de la nouvelle alliance», en *Littérature et théologie pauliniennes* (*Recherches bibliques*, V), 1960, pp. 102-126 (reimpreso en *Sparsa Collecta*, 1973, pp. 174ss.); y, desde el lado judío, H.J. Schoeps, *Paul*, pp. 213ss.

gentiles, sino también de aquellos que en Israel habían abandonado el verdadero servicio a Dios. El Nuevo Pacto, así concebido, permanecía limitado a los descendientes de Abraham y, en esencia, consistía en una visión más estricta de la ley, el culto y la adoración en el templo, los preceptos ceremoniales, etc. Este concepto del Nuevo Pacto permanecía completamente particularista y legalista en su naturaleza.

En cambio, para Pablo la promesa del Nuevo Pacto es uno de los grandes sustentadores de su definición universal y espiritual de la iglesia en cuanto a pueblo de Dios y como nuevo Israel. Es cierto que sólo en unos pocos lugares habla explícitamente del Nuevo Pacto. Sólo lo menciona en 1 Corintios 11:25 y en 2 Corintios 3:6ss. Pero con frecuencia se ha dicho correctamente que la idea del Nuevo Pacto en la concepción paulina de la iglesia neotestamentaria y de la salvación que le fue dada, juega un papel mucho más importante del que se puede deducir del escaso uso de este dato de revelación, y de la poca atención que se le prestó en la historia de la interpretación.[27]

En este contexto se deben mencionar de inmediato las afirmaciones de Romanos 2:28-29 que ya citamos. Aquí el apóstol reflexiona sobre pasajes como Deuteronomio 10:16; 30:6; y Jeremías 4:4, en los cuales la circuncisión espiritual del corazón (y no sólo la del cuerpo) es prometida a Israel como un don de salvación futuro y, al mismo tiempo, se establece como una requerimiento. De aquí Pablo extrae la conclusión de que el criterio para ser judío o circuncidado no radica en las señales externas, sino en el cumplimiento de los mandamientos de Dios (*cf.* vv. 26-27). Idéntico pensamiento encontramos en las significativas palabras «erais llamados incircuncisión por la circuncisión hecha con mano en la carne» (Ef. 2:11), o cuando la circuncisión física es irónicamente caracterizada como «mutilación», y la verdadera es calificada como servir a Dios por el Espíritu (Fil. 3:2, 3). En estas y en otras declaraciones similares, el ser judío y estar circuncidado adquiere un significado puramente *espiritual* y los factores tanto naturales como empíricos ni siquiera se toman en cuenta.

El nuevo pacto

Esta disposición espiritual forma ahora el contenido esencial del Nuevo Pacto, del cual Pablo se considera ministro (2 Co. 3:6). Este Nuevo Pacto es la administración del Espíritu y de la justicia otor-

---

27 Van Unnik, *ibid.*, pp. 98s., 118.

gada por Dios en Cristo, y es el privilegio de la iglesia neotestamentaria en oposición a la administración de muerte y condenación bajo el cual vive el Israel aún no convertido a Dios (2 Co. 3:16; *cf.* Gá. 4:24, 25). Este pasaje muestra —como ningún otro— cuán fundamental es la noción del Nuevo Pacto para la predicación de Pablo en general, y cuán importante es para su definición de la esencia de la iglesia neotestamentaria. Este Nuevo Pacto se fundamenta en la sangre derramada por Cristo en la cruz del Calvario, de la cual la congregación participa en la santa ena (1 Co. 11:25).[28] La renovación de la congregación es la evidencia de que el Nuevo Pacto ha sido establecido y que la iglesia de Cristo puede comprenderse a sí misma a partir de él. Pablo denomina a la iglesia «carta de Cristo» preparada por su trabajo como ministro del Nuevo Pacto, escrita no con tinta sino con el Espíritu del Dios viviente, no sobre tablas de piedra sino en tablas de carne del corazón (2 Co. 3:3).[29] En todos estos calificativos, el apóstol alude claramente a aquello prometido en la profecía acerca del Nuevo Pacto (Jer. 31:33; Ez. 11:19; 36:26).

La profecía del Nuevo Pacto se ha cumplido en la congregación cristiana, y es en virtud de este cumplimiento que todos los privilegios del pueblo de Dios del Antiguo Testamento ahora pasan a la iglesia en sentido espiritual. Por ser ella la iglesia de Cristo se le aplica por excelencia la palabra del pacto divino: «Y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo... Y yo os recibiré, y seré para vosotros por Padre, y vosotros me seréis hijos e hijas» (2 Co. 6:16ss).

Es a partir de este cumplimiento del pacto en Cristo que toda la nomenclatura[30] de todos los privilegios que —como pueblo de

---

28 Véase la sección 66.

29 Véase la sección 38.

30 En general, Pablo sigue reservando los nombres «Israel», «judíos» y «hebreos» para el pueblo nacional judío (para el significado matizado de tales designaciones, véase los artículos pertinentes en *TDNT* y K.L. Schmidt, *Die Judenfrage im Lichte der Kapitel 9-11 des Römerbriefs*, 2a. ed., pp. 7ss.). Aun así, en estas áreas también resulta perceptible un cierto cambio. Incluso la distinción que Pablo hace dentro del judaísmo nacional, entre quién es y quién no es «judío», entre «Israel» y «aquellos que son de Israel» (Ro. 2:28ss.; 9:6) tiende a un uso lingüístico que incluye a los gentiles creyentes y que, por tanto, concibe a la iglesia cristiana como «Israel». En 1 Co. 10:18, Pablo se acerca a este modo de expresión al referirse al «Israel según la carne». Porque las palabras «según la carne» no tienen la intención de hacer una distinción dentro del Israel nacional mismo, sino que hablan del Israel nacional en distinción de otro Israel que —aunque no se menciona— resulta ser la iglesia, que es el «Israel espiritual». Con todo, Pablo todavía no llega al punto de darle ese nuevo uso al término Israel. Sin embargo, lo hace en Gá. 6:16, donde dice: «Y a todos los que se conduzcan conforme a esta regla, paz y misericordia sea sobre ellos y sobre el Israel de Dios» Otros creen que aquí se habla sólo de la parte de Israel que cree en Cristo. Acerca de este antiguo punto de discusión, véase, p. ej., la argumentación entre G. Schrek y N.A. Dahl en *Judaica*, 1949, 1950. Pero según nuestro criterio, los argumentos a favor son decisivos (*cf.* mi «Israel in het Nieuwe Testament», *Exegetica*, II, 2, 1955, pp. 33ss., 71). No obstante, en qué medida Pablo solía utilizar tal expresión resulta incierto. Entre las epístolas preservadas, Gá. 6:16 es el único ejemplo.

Dios— pudo gozar Israel en el pasado, ocurre otra vez con renovado poder y significado en la definición de la esencia de la iglesia cristiana. Se dice, pues, que sus participantes son hijos de Dios (Ro. 8:14ss.; Ef. 1:5), son herederos de acuerdo con la promesa (Gá. 3:29, 4:7), participan de la herencia prometida a Abraham (Ro. 8:17; *cf.* 4:13; Col 1:2) y sobre todo son herederos del reino de Dios (1 Co. 6:9, 10; 15:50; Gá. 5:21). Por esta razón, la iglesia puede regocijarse en la esperanza de la gloria de Dios (Ro. 5:2; 8:21; 2 Co. 3:7ss., 18; Fil. 3:19), en el esplendor de la presencia divina en medio de su pueblo, en todo lo que una vez fuera privilegio de Israel (Ro. 9:4). De un modo semejante, la adoración a Dios —en época pasada, prerrogativa de Israel (Ro. 9:4)— es ahora la marca distintiva de la iglesia cristiana en la forma de un culto espiritual (Ro. 12:1). Se trata de servir Dios por el Espíritu (Fil. 3:3), tal como Pablo mismo sabe ser el λειτουργός (= siervo) de Jesucristo que, en la administración sacerdotal del evangelio, tiene que velar de que la ofrenda de los gentiles sea irreprochable (Ro. 15:16; *cf.* Fil. 2:17). En una palabra, toda la rica variedad de la designación de Israel en cuanto a pueblo de Dios, se aplica aquí a la iglesia cristiana, pero ahora en la nueva situación de la salvación inaugurada en Cristo. A la inversa, la miseria que los gentiles experimentaban antes de su conversión a Cristo puede describirse no sólo en términos de que estaban muertos en pecado (Ef. 2:1), sino como «excluidos de la ciudadanía de Israel y ajenos a los pactos de la promesa» (Ef. 2:12). De la misma forma, su salvación puede ser caracterizada con la terminología del Pacto, entendida ésta espiritualmente, de manera que ya no son más «extranjeros ni advenedizos», sino «conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios» (Ef. 2:19). Así como Israel fue una vez la posesión especial de Dios (Éx. 19:5), también la iglesia en todas sus partes (judíos y gentiles) es ahora el pueblo propio de Dios (Ef. 1:4; *cf.* Tit. 2:14). Cuanto más se analicen las epístolas de Pablo desde este ángulo, tanto más rico es el material que caracteriza a la iglesia neotestamentaria en su continuidad con Israel, por una parte, y en su condición de iglesia del Nuevo Pacto caracterizada por el perdón de los pecados y el don del Espíritu Santo, por la otra.

Pueblo universal de Dios

Esta nueva definición de la esencia de lo que puede denominarse la simiente de Abraham y pueblo de Dios, significa, además, una ruptura de los límites mantenidos hasta ahora. Significa la *universalización* de la salvación y —con ella— de la iglesia en cuanto a pueblo de Dios. «Ya no hay judío ni griego, no hay esclavo ni libre,

no hay varón ni mujer» (Gá. 3:28; *cf.* Col 3:11). Pertenece a la esencia del mensaje de Pablo y de su significado total en la historia de la redención, que él defendió el carácter universal de la iglesia con todo el poder del Espíritu, con evidencias de las Escrituras y con exposición teológica. Pablo puso fuera de toda duda el carácter universal de la iglesia cristiana, como una iglesia no sujeta a prerrequisitos nacionales, sociales, raciales u otras trabas antropológicas, sino que abraza a todo tipo de gente. Esto acontece de un modo notable en su incesante polémica con el judaísmo y el cristianismo judaizante, tal como sucede, evidentemente en las epístolas a los Romanos y a los Gálatas. En Efesios y en 1 Timoteo no sobresalen tan nítidamente estos componentes polémicos y, sin embargo, aun estas epístolas muestran el carácter universal de la iglesia cristiana como un hecho central. Además, se afirma que el particularismo de la antigua dispensación ya no tiene más valor ahora que con el advenimiento de Cristo se inauguró el nuevo tiempo de salvación. Esto último tal vez se acentúa más en Efesios 3:2ss., donde el *contenido* «del misterio de Cristo» se define como la participación de los gentiles en la promesa. Aquí el apóstol concentra todo el plan redentor de Dios revelado en Cristo, respecto al cumplimiento de los tiempos (*cf.* 1:9), en la universalidad del pueblo de Dios. O como dice en Efesios 2:12ss.: «Vosotros que en otro tiempo estabais lejos, habéis sido hechos cercanos por la sangre de Cristo... derribando la pared intermedia de separación». Por esto, todos aquellos que estaban alejados de la ciudadanía de Israel y ajenos a los pactos de la promesa (v. 12) son ahora conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios (v. 19), y han recibido un lugar en el edificio de Dios y son juntamente edificados para morada de Dios en el Espíritu (v. 22). Todas éstas son descripciones de los privilegios del pueblo de Dios que una vez estuvieron restringidos a la nación de Israel, pero que ahora pertenecen —sin distinciones— a todos aquellos que pertenecen a Cristo.

Pablo habla de esta idea y de su correspondiente actividad apostólica como de la administración (οἰκονομία) de la gracia divina que se le ha otorgado a él en relación a los gentiles (Ef. 3:2). Pablo llama a su evangelio universal el misterio de la redención que no se dio a conocer en anteriores generaciones a los hijos de los hombres, pero que ahora es revelado a los apóstoles y profetas de Dios por el Espíritu Santo (v. 5). El carácter universal de la iglesia pertenece al cumplimiento de los tiempos, constituye el contenido del misterio, y es evidencia de la llegada del tiempo escatológico de salvación. Como tal, la universalidad pertenece también a la predica-

ción del evangelio de la nueva creación de Dios que se ha hecho real en Cristo (Ef. 2:15).

En las epístolas de Pablo este universalismo se explica en diversas maneras. Proviene del *carácter* de gracia de la justicia de Dios revelada en Cristo. Por tanto, esta justicia es para todos los que creen, sin distinción alguna (Ro. 3:22; 10:12). El evangelio es el poder de Dios para salvación de todo aquel que cree; para el judío primeramente, pero también para el griego (Ro. 1:16). Por consiguiente, Dios no es sólo Dios de los judíos, sino también de los gentiles (Ro. 3:29). Y para mencionar otro contexto de pensamiento, en el capítulo segundo de 1 Timoteo, el apóstol exhorta —ciertamente aquí otra vez en relación con la herejía judaizante (2:7)— que la iglesia haga rogativas «por *todos* los hombres»; porque Dios quiere que todos sean salvos y lleguen al conocimiento de la verdad (1 Ti. 2:2, 4). Nuevamente, aquí «todos los hombres» significa todo tipo de ser humano, no sólo judíos sino también gentiles (v. 7).

Es notable que Pablo no sólo remita esta universalidad, esta falta de distinción en la proclamación del evangelio, al carácter de la salvación como una gracia y fe otorgadas en Cristo, sino que una y otra vez cala más profundamente en su contenido, y al hacerlo hace surgir en escena la totalidad del conocimiento de Dios que le ha sido dado a Israel. Por ejemplo, el judaísmo subrayaba con vigor incesante la confesión de la unidad de Dios, enseñada a Israel en la *Shema* (שְׁמַע, Dt. 6:4). De modo contrario a los judíos, para Pablo esta confesión era la prueba de la voluntad divina de redención universal. Compárense las expresiones siguientes:

> «¿Es Dios solamente Dios de los judíos? ¿No es también Dios de los gentiles? Ciertamente, también de los gentiles. Porque Dios es uno, y él justificará... a los de la circuncisión, y ... a los de la incircuncisión...» (Ro. 3:29-30).
>
> «Dios quiere que todos los hombres sean salvos... Porque hay un solo Dios, y un solo mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre, el cual se dio a sí mismo en rescate por todos...» (1 Ti. 2:4, 5, 6).

Dios es uno y no hay otro Dios más que él, quien se ha revelado a sí mismo a su pueblo Israel. De esto se concluye que el Dios que Israel conoció y adoró también tiene que ser el Dios de los gentiles. Precisamente aquello que para los judíos era la raíz de su particularismo (no hay Dios aparte del Dios de Israel), aquí se constituye en fundamento del universalismo: todos los hombres tienen que vérselas con un solo Dos, en el juicio y en la gracia. Es ese Dios el que juzga sin acepción de personas y que pagará a cada uno con-

forme a sus obras (Ro. 2:6, 11), pero que hará valer por igual la fe del circunciso y del incircunciso (Ro. 3:30). En su calidad de único Dios, él tiene que ver no sólo con los judíos, sino con todos los seres humanos (Ro. 2:9, 16; 3:28). En razón de que Dios es uno, el conocimiento de su gracia es también algo que concierne a todos los hombres. Así como aparte de él no hay juez ninguno, tampoco aparte de él hay Redentor ni Salvador, y su salvación comprende a todos los hombres (1 Ti. 4:10; Tito 2:11). Por esta razón, hay un solo Mediador entre Dios y los hombres, y este Mediador es muy enfáticamente denominado el hombre Cristo Jesús, que se dio a sí mismo en rescate por todos los hombres, sin distinción social o nacional, sin distinción de raza. La revelación del misterio de la justicia que Dios otorga por la fe sola nos enseña a descubrir no sólo la gracia de Dios, sino también que en dicha gracia Dios mismo en su voluntad redentora universal nos enseña a descubrir de nuevo al hombre en su jamás abolida relación con Dios; relación que jamás se terminó ni siquiera en los momentos de más profunda alienación («sin Dios en el mundo», Ef. 2:12). Sin esta universalidad de la salvación divina, tanto en su juicio como en la demostración de su gracia, Dios no puede ser uno, Dios no puede ser Dios y el hombre tampoco puede ser hombre. Esto no anula la elección divina de Israel y de la iglesia en cuanto a pueblo de Dios, sino más bien la mantiene en su carácter de gracia soberana (pero éste es un tema que se discutirá más adelante). Aquí lo importante es señalar que para Pablo la universalidad de la iglesia es una realidad que no sólo procede de la revelación del misterio de Cristo en el cumplimiento de los tiempos, sino que tiene su raíz en la revelación fundamental, anterior a todo, que fue dada a Israel en su calidad de pueblo de Dios, y esta revelación es que Dios el Señor es Uno. Por un lado, aquí se hizo trizas el particularismo judaico de la sinagoga. El judaísmo afirmaba, por cierto, que Dios es el Dios de todos los hombres, pues Dios es el creador de todos y porque todos tendrán que comparecer ante el trono del juicio, pero por lo demás el judaísmo no podía considerar al paganismo en ninguna otra forma que como *massa perditionis*, como aquellos que sin ninguna esperanza de salvación habían caído dentro de la Gehenna y que no tendrían participación con Israel en el mundo futuro.[31]

Al mismo tiempo, ya se había preparado el camino para una nueva comprensión de la profecía que anunciaba la redención futura de los gentiles junto con Israel. Como prueba de la miseri-

31 *Cf.* Strack-Billerbeck, III, pp. 139ss., 185, 81 sub 3.

cordia universal de Cristo, tanto para gentiles como para judíos, Pablo apela, por ejemplo, a las expresiones proféticas donde se exhorta a los gentiles a regocijarse con el pueblo de Dios, y a cantar y alabar juntos al Señor; y donde se dice que la raíz de Isaí se levantará para gobernar a los gentiles, quienes pondrán su esperanza en ella (Ro. 15:9-12). La universalidad de la salvación revelada en Cristo domina del todo la manera en que Pablo entiende el Antiguo Testamento, y esto surge de un modo sorprendente cuando fundamenta su declaración de que Dios nos ha llamado «no sólo de los judíos, sino también de los gentiles» (Ro. 9:24). Pablo fundamenta dicha afirmación apelando a las palabras del profeta Oseas (Ro. 9:25-26), que en su contexto original hacen referencia en primer lugar a que Israel sería aceptado nuevamente después de haber sido expulsado de la presencia divina: «Llamaré pueblo mío al que no era mi pueblo; y a la no amada, amada. Y en el lugar donde se les dijo: Vosotros no sois pueblo mío, allí serán llamados hijos del Dios viviente».

De manera que, el «no-es-mi-pueblo» (לֹא עַמִּי) y el «no-es-mi-amada» (לֹא רֻחָמָה, *cf.* Os. 2:23) ya no se restringen a los miembros penitentes del pueblo de Israel, sino que se extiende a los gentiles. Esta transición exegética se basa en la soberanía de la gracia divina en Cristo, entendida esta soberanía de una manera nueva. Esta transición conduce ahora a una plena explicación del contenido cualitativo de la profecía que habla de esta misma gracia. Antes de esto la profecía no había podido ser entendida en su dinámica interna y en su significado oculto.

El particularismo de la fe

En cuanto al resto, debe tenerse en cuenta que este nuevo concepto del pueblo de Dios dado en la revelación de Cristo implica una nueva restricción y, en cierto sentido, un nuevo particularismo. Nadie está excluido, pero tampoco nadie pertenece al pueblo de Dios sólo en virtud de su nacimiento o en virtud de ser un ser humano. Aquellos que son «de Cristo» son la simiente de Abraham y los herederos de la promesa (Gá. 3:29). Estos son los llamados (Ro. 9:24), los que son de la fe, los que siguen las pisadas de la fe de Abraham (Ro. 4:12, 16ss.). Tal es el significado al final de Romanos 9, de la conjunción de las proclamas de redención para los gentiles con el anuncio de la calamidad para Israel. Pero éste es también el significado de la advertencia dirigida a los creyentes gentiles, amonestándolos por jactarse de su privilegio, no sea que Dios desgaje las ramas silvestres injertadas en el olivo, de la misma forma que no perdonó a las ramas naturales (Ro.

11:17ss.). El apóstol tiene expresiones muy universales, en las que se refiere a la voluntad redentora de Dios para con todos los hombres y a su propia comisión universal en cuanto a apóstol y maestro de los gentiles. A pesar de todo, uno jamás deberá separar estas expresiones universalistas de la necesidad de pertenecer a Cristo y del requisito incondicional de la fe (1 Ti. 2:4, 7; 4:10; *cf.* v. 8). Por esta razón, el paralelo que se hace entre «los muchos», «todos» y «todos los hombres» que a través de Adán fueron hechos pecadores, y «los muchos», «todos» y «todos los hombres» que por Cristo fueron justificados, etc. (Ro. 5:15, 18, 19; 1 Co. 15:22), no tiene que ver con cantidades idénticas de personas, sino que se trata de «los muchos» (o «todos») que por su ascendencia están incorporados en Adán, y luego «los muchos» (o «todos») que por la fe son de Cristo.[32] Dios puso a Cristo como roca de caída y piedra de tropiezo, y también como fundamento sobre el cual nadie será avergonzado. Por tanto, es sólo «en Cristo» que judío y griego, esclavo y libre, varón y mujer, han llegado a ser una nueva unidad, un hombre nuevo, una humanidad nueva (Gá. 3:28; Ef. 2:15). Conceptos como pueblo de Dios, Israel, la circuncisión, la promesa, la filiación y el derecho a la herencia reciben sólo en Cristo su definición y su contenido nuevos. Y es por eso también que en Cristo se halla el único y decisivo criterio de lo que puede ser denominado con el nombre «Israel» (Ro. 9:33).

57. La naturaleza de la elección. El propósito de Dios

La discusión anterior estableció claramente el nuevo concepto espiritual de la iglesia como pueblo de Dios. Ahora toca dar atención a la unidad y continuidad de la obra divina en la elección y reunión de su pueblo.

---

32 Jeremias (*TDNT*, VI, pp. 542s.) interpreta de otro modo. Según él, la expresión οἱ πολλοί (= los muchos, Ro. 5:15c y en 5:19) tiene «la mayor extensión concebible», es decir, debe referirse «sin distinción a toda la humanidad». Para esto apela a Ro. 5:18, donde se menciona «todos los hombres» tanto en relación con Adán como en relación con Cristo. Y concluye: «La obediencia de Cristo afecta a la humanidad del mismo modo que lo hace la desobediencia de Adán». Pero esto es cierto solamente si con ello se entiende la nueva humanidad, en contraposición a la antigua (en Adán); porque en el contexto total de la predicción de Pablo, resultaría inconcebible referir la justificación a todos los hombres sin distinción. *Cf.* también Bultmann, quien explica οἱ πολλοί (Ro. 5:19b) como «los miembros de la humanidad fundada por Cristo» (*Theology*, I, p. 277). De igual manera, en 1 Co. 15:22 πάντες (= todos) no puede ser entendido de otra forma que no sea en un sentido distintivo, calificativo, por un lado como aquellos que pertenecen a Adán, por el otro aquellos que son de Cristo «todos miembros de la serie humana perteneciente a ellos» (Kümmel, en Lietzmann-Kümmel, *Cor.* p. 193 —contra Lietzmann en el texto, p. 80). Véase también F. Graber, *DTNT*, IV, p. 298; G. Nebe, *DENT*, col. 1070.

No importa cuánto pueda hablarse de una nueva definición de la esencia de la congregación de Dios en armonía con toda la revelación de la redención en Cristo, ello no significa que la definición represente un carácter radicalmente nuevo, una realidad con una raíz completamente nueva. Sería del todo equivocado afirmar que Pablo entiende la iglesia neotestamentaria como un *novum quid* (= algo nuevo) que se desligó totalmente del antiguo Israel convirtiéndose en una comunidad espiritual y universal en relación opuesta al carácter legal y particularista veterotestamentario del pueblo de Dios. Los cierto es que los lazos son aquí mucho más profundos.[33] Por cierto, la nueva definición de la esencia de iglesia se mantiene en contraste absoluto con el concepto legalista que la sinagoga tenía del Nuevo Pacto y del Pueblo de Dios, pero no se opone —y todo el énfasis se debe poner aquí— a la intención que Dios tenía desde un principio al llamar y constituir a Israel como su pueblo. Esto vale no sólo para el futuro universal y venturoso de este pueblo, tal como se lo había predicho en la profecía del Antiguo Testamento, sino que vale también para el modo en que Dios trató con su pueblo desde el comienzo, para la naturaleza de su elección, para la distinción que él mismo hizo entre los hijos de Abraham, y para todo su propósito y ejecución de su plan en relación con su pueblo.

Continuidad con el pasado

Aquí tocamos los fundamentos más profundos de la concepción paulina de la iglesia. Pablo se vio presionado a exponerla claramente a causa de su polémica con el judaísmo. Sus choques con el judaísmo levantaron preguntas como éstas: ¿Acaso Pablo no es un revolucionario e innovador cuando define al pueblo de Dios en una forma universal y espiritual? ¿No abroga la ley y pisotea los privilegios del linaje de Abraham? La respuesta de Pablo es que él más bien está confirmando y haciendo justicia a la ley. En otras palabras, Pablo confirma el libro de las grandes obras de Dios en el pasado (Ro. 3:31). Pablo intenta demostrarlo dejando que la historia de Abraham hable en una diversidad de formas. El secreto de Israel está en el llamado de Abraham y su elección. Todos los privilegios y prerrogativas de Israel están contenidos en la promesa de Dios a su siervo Abraham. ¿Pero cómo trató Dios con Abraham, y cómo le habló y le dio sus promesas? Pablo vuelve una y otra vez

33 Véase también van Unnik, «La conception paulinienne», en *Littérature et théologie pauliniennes*, 1960, pp. 122ss.

a esta historia de Abraham para confirmar que su concepción espiritual y universalista del pueblo de Dios y de la simiente de Abraham es correcta.

Romanos 4

Ante todo, debe señalarse aquí la extensa prueba escritural de Romanos 4. Este capítulo responde a la pregunta de cómo fue que Abraham, «nuestro padre según la carne»,[34] llegó a ser recipiente de las promesas de Dios y el gran testador de Israel (Ro. 4:1). Lo que se discute aquí es obviamente el recurso judío de apelar al hecho de que ellos son simiente o descendencia natural de Abraham. En oposición a esto, Pablo presenta el hecho de que las promesas de Dios a Abraham y a su simiente no se dirigieron a un Abraham circuncidado sino a un Abraham creyente. De modo que su paternidad se extiende y se limita a todo el que cree. De modo que, el criterio espiritual para pertenecer a la simiente de Abraham y al pueblo de Dios no es de ninguna manera un traspaso revolucionario de los límites señalados desde la antigüedad al pueblo de Dios, sino que responde completamente a la manera como Dios ya se reveló a Abraham.

Gálatas 3:15ss.

No menos importante es la argumentación de Pablo en Gálatas 3:15ss. Aquí también el interrogante es quiénes son la simiente/descendencia de Abraham mencionada en la promesa de Dios. Es notable que Pablo apela al singular «y tu simiente»,[35] que él interpreta diciendo «la cual es Cristo» (v. 16), a lo cual añade la conclusión de que todos los que han sido bautizados en (unión a) Cristo y se han revestido de Cristo, son la simiente de Abraham y herederos según la promesa (v. 29). Luego el apóstol afirma explícitamente que ya no hay más diferencia entre judío y griego, esclavo y libre, varón y mujer. Porque todos son uno[36] en Cristo Jesús. La idea de un solo cuerpo está presente aquí con toda claridad si bien la palabra no se menciona. Pero a causa de esta unidad, la promesa de una simiente única se puede referir a todos los que están en Cristo sin distinción. La determinación cristológica de la idea de

34 Interpretamos la expresión κατὰ σάρκα (= según la carne) como apositivo de προπάτορα (= antepasado, padre; *cf.* RV60), y no como predicado de εὑρηκέναι (= que halló).

35 Sobre esto, véase más extensamente mi *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia*, 1953, pp. 132ss.

36 El griego usa εἷς en género masculino: un solo hombre.

lo que se puede tener como simiente de Abraham, como herederos de la promesa, etc., se infiere aquí de un modo muy fecundo a partir de la manera en cómo el mismo Dios habló a su siervo Abraham de «tu simiente».

Romanos 9-11

Hay que observar que la argumentación de Pablo no se basa solamente en que se agarró de una expresión particular. La epístola a los Romanos —escrita más adelante— presenta el trasfondo de esta argumentación. En Romanos 9-11 se discute con toda agudeza la pregunta sobre la verdadera naturaleza de la simiente de Abraham y de la elección del pueblo de Dios, al encontrarse Pablo ante el misterio del Israel incrédulo que, por lo tanto, queda excluido de las promesas de Dios.

Esta profunda argumentación vuelve a partir del hecho de que para poder entender correctamente a quiénes se dirige la promesa de Dios dada a Abraham y a su simiente no se debe empezar con la descendencia natural de Abraham.[37] Desde el mismo comienzo, Dios hizo una distinción entre los hijos de Abraham. Dios no consideró sin más a todos los descendientes de Abraham como hijos en quienes habría de bendecir a todas las naciones del mundo, sino que excluyó a Ismael y designó a Isaac. Pablo explica en más detalle lo que quiere decir y, al hacerlo, hace evidente el criterio de la discriminatoria actividad de Dios: «no son los hijos según la carne los que son hijos de Dios, sino que los hijos de la promesa son contados como descendientes» (Ro. 9:8).

Por lo tanto, el asunto tiene que ver con el modo en que Ismael e Isaac fueron concebidos y dados a luz. Mientras que Ismael era «un hijo de la carne», es decir, que fue engendrado y recibido por Abraham como hijo según la ley natural física, Isaac fue «hijo de la promesa». Con estas últimas palabras se indica el origen de Isaac. No era sólo el portador, sino ante todo el fruto de la promesa.[38] Porque «la palabra de la promesa es ésta: Por este tiempo vendré y Sara tendrá un hijo» (v. 9). Aquí encontramos el mismo concepto y la misma idea de promesa que en Gálatas 4:28, donde se habla de Isaac y de los creyentes como hijos de la promesa; vale decir como hijos nacidos por el poder de la promesa y no por vía de la procre-

37 Para una más detallada justificación de lo siguiente, véase mi *Rom.* y la visión resumida que allí se ofrece de «La omnipotencia de Dios según Romanos 9» (pp. 227-231); también «Israel», 1955 (*Exegetica*, junto con G.C. Aalders), pp. 43-70.

38 La expresión τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας (= los hijos de la promesa, Ro. 9:8) contiene un genitivo de origen; *cf.* también la nota 23 de la sección 38.

ación natural («según la carne»). Por esta razón la expresión «nacido según el Espíritu» se puede usar como sinónimo de «hijos de la promesa» (Gá. 4:29).

La discriminación que Dios hizo desde un comienzo en la elección y formación de su pueblo surge con claridad. Debido al nacimiento de Isaac y la exclusión de Ismael, Dios indicó que el fundamento para elegir a Israel de ningún modo radica en ninguna cualidad humana, en las potencialidades de la «carne» o en la descendencia natural, sino sólo en su obra divina, en la fuerza vivificante de su promesa y en el poder de su Espíritu.

Pablo apunta al mismo principio en el caso del nacimiento de Jacob y de Esaú, aun cuando el principio se manifiesta de un modo distinto. Aquí tuvo lugar un nacimiento «natural», pero Dios interviene una vez más al designar, como la continuación de la línea santa del pueblo de Dios,[39] no al mayor, Esaú, sino al menor, Jacob. Esto era contrario a toda costumbre y expectación. Sin embargo, Dios no actúa con arbitrariedad, sino que obra según los mismos motivos y patrón que aquellos que mostró con Isaac e Ismael: «... para que el propósito de Dios conforme a la elección permaneciese, no por las obras sino por el que llama» (Ro. 9:11).

Que la simiente de Abraham, en cuanto a pueblo de Dios, se prolongara en Jacob y no en Esaú, no se debía a que Jacob era mejor que Esaú. Pues cuando ambos hermanos aún no habían nacido, ni habían hecho ni bien ni mal (v. 11), esta decisión ya había sido anunciada a Rebeca. Al colocar al más joven sobre el mayor, se manifestó nuevamente de qué modo y según qué norma Dios ha formado a su pueblo: para que su propósito de elección permaneciese.

Es muy importante que entendamos correctamente la compleja expresión ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις (= el propósito según la elección, v. 11). Aquí se menciona el *propósito* de Dios, su método (determinado de antemano por él) para actuar en la formación de su pueblo. Se afirma que tiene carácter «electivo»; o más bien que tuvo lugar «de acuerdo a la naturaleza de la elección». El término «elección» no comunica por sí mismo la idea de un decreto[40] (aunque un decreto o propósito también podría ser electivo). El término «elección» se usaba originalmente[41] para describir la manera en que

---

39 Las palabras divinas «el mayor servirá al menor» dejan en claro que el punto en cuestión es la continuación del linaje escogido, y no la «elección y reprobación» en el sentido del destino personal y eterno de ambos. También el v. 13 habla de Jacob y Esaú como de dos pueblos, en concordancia con Mal. 1:2ss. Para mas detalles véase mi *Rom.*, pp. 213, 214.

40 Esto se subraya correctamente en la disertación de H. Venema, *Uitverkiesen en Uitverkiezing in het N.T.*, 1965.

41 *Cf.* la sección 55.

Israel llegó a ser el pueblo de Dios, es decir, a través del llamado por parte de Dios, que lo escogió para sí de entre todas las naciones, poniéndolo a su lado en distinción de todos los otros pueblos. Al hacerse esto se subrayó una y otra vez el hecho de que el carácter diferenciador y electivo del llamamiento a Israel no se fundamentaba en que los israelitas eran mejores que otros pueblos, sino que se basaba sólo en la buena voluntad de Dios (*cf.* Dt. 7:6ss, 9:4, 5). El término «elección» denota, por tanto, el carácter soberano y misericordioso del llamado de Dios a Israel; llamamiento que no estuvo motivado por el objeto de su elección.

El propósito divino así definido se afirma ahora con relación al nacimiento de Jacob y Esaú. No fue Esaú, el mayor, sino Jacob, el menor, el destinado a ser portador de la promesa de Dios. En consecuencia, esta elección se describe así: «No sobre la base de las obras (o cualidades humanas), sino sólo sobre el fundamento de Aquél que le llama» (v. 11). La formación completa del pueblo de Dios y, por tanto, también la pertenencia a este pueblo —ésta es la conclusión— descansa en el carácter electivo y soberano de la gracia de Dios.

En lo que sigue (vv. 14ss.), el apóstol insiste en la libertad de esta gracia soberana y en el derecho de dicha libertad. Dios es libre de tener misericordia de quienquiera. Por otra parte, Dios también es libre de pasar por alto a otros en cuanto a su misericordia, e incluso de endurecerlos en su pecado. Pablo no se guía aquí por un concepto abstracto de la libertad divina, sino de la libertad de la gracia divina tal como se ha revelado en la historia del Israel. El apóstol contempla en ella una clara intención divina. Si Dios tiene misericordia de quien quiere y se compadece de quien quiere, Pablo lo parafrasea de este modo: «No depende de si alguno quiere, o de si alguno corre, sino que depende de Dios que tiene misericordia» (v. 16). Porque Dios es libre de mantener la validez de su gracia, y no del poder ni del esfuerzo humanos. Por lo tanto, Dios es libre de hacer que la oposición de otros (como en el caso del Faraón, por ejemplo) sirva a su gracia soberana y a la gloria de su nombre revelada en ella, mediante el endurecimiento de sus opositores.[42] Al sostener este hecho, Pablo acude a la conocida imagen veterotestamentaria del alfarero. Su propósito es resaltar la plenitud del propósito de tal libertad y poder, además del dominio soberano que Dios tiene sobre lo que ha creado. Si el alfarero es libre

42 Las palabras ϵἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σϵ (= para esto mismo te he levantado, Ro. 9:17) se deben interpretar de esta forma. No aluden a la manifestación de Faraón como rey ni a su origen humano, sino que se refieren a su recuperación luego de las plagas precedentes (Éx. 9:16; para más detalles véase mi *Rom.*, *in loc.*).

de dar a los objetos de arcilla que confecciona el destino que le place, ¿no tendría Dios —para demostrar el poder de su obra y las riquezas de su gloria en aquellos que ha destinado para ello— la libertad de postergar el juicio de quienes (a causa de sus pecados) merecen su ira (y que, por lo tanto, están maduros para su destrucción), a fin de demostrarles primero el poder de su gracia sobre su pueblo?

El objetivo del argumento de Pablo no es demostrar que toda la obra de Dios en la historia ha sido predeterminada desde la eternidad y que, por tanto, la misericordia y endurecimiento que él otorga son irresistibles e inevitables. Su intención es más bien señalar, en la libertad de la actividad divina, la real intención del propósito divino. Todo es puesto al servicio del carácter electivo de la gracia divina (que no se basa en mérito ni poder humanos) y del llamamiento y formación de su pueblo. Así Dios lo manifestó desde antaño en Israel y a Israel, contrariamente a todo cálculo humano y en oposición a toda resistencia del hombre. Así Dios mantiene el carácter electivo soberano de su obra de redención en contra de Israel que malinterpreta la naturaleza de su elección como pueblo de Dios y que ha llegado a confiar en su propia justicia, en vez de descansar en la justicia divina (9:30ss.).

Así que, puede ocurrir que Israel —por causa de interpretar mal su llamado y elección de Dios— sea ubicado junto a Faraón como ejemplo del endurecimiento y la reprobación de Dios. Y lo que valía para Faraón, vale también para Israel, es decir, que mediante el endurecimiento y caída de Israel, Dios ha escogido manifestar a los gentiles las riquezas de su misericordia (Ro. 11:7-10, 12, 15). Sin embargo, también es evidente que no se puede identificar la omnipotencia y la soberanía de la gracia, por una parte, y la reprobación y endurecimiento, por la otra, con decretos «eternos» irrevocables, con los cuales Dios habría predestinado de una vez y para siempre la salvación o la ruina del hombre. Porque Dios no sólo ha endurecido y reprobado a Israel para desplegar su misericordia sobre los gentiles, sino también para llevar al mismo Israel al arrepentimiento y provocarlos a celos (Ro. 11:11ss.). Este concepto de la elección denota el carácter omnipotente —y no determinista— de la obra de gracia de Dios y de la formación de su iglesia. La elección es una elección por gracia (ἐκλογὴν χάριτος, 11:5), es decir, la elección no se efectúa por las obras (Ro. 11:5, 6). Este contraste entre la gracia y las obras domina toda la argumentación de Romanos 9:11 en relación con el llamado y la elección del pueblo de Dios.

Mientras tanto se evidencia también que, en el curso de su razonamiento en Romanos 9, el apóstol también se remonta a la obra

divina de redención en la historia para destacar el propósito de Dios y dice que tiene un carácter electivo (Ro. 9:11). En otros pasajes se menciona más extensamente este propósito divino para la formación del pueblo de Dios, y aquí resulta apropiado investigar el carácter de este propósito.

El carácter del propósito de Dios

Pablo se refiere a este propósito en diversos lugares y en más de una manera. Además del término «propósito» (πρόθεσις, προτίθεμαι, Ro. 8:28; 9:11; Ef. 1:9, 11; 3:11; 2 Ti. 1:9), el apóstol habla de «presciencia» o «conocimiento anticipado» (προγινώσκω, Ro. 8:29, 11:2), de «preordenamiento» (προορίζω, Ro. 8:29, 30; 1 Co. 2:7; Ef. 1:5, 11), de «preparar de antemano» (προετοιμάζω, Ro. 9:23; Ef. 2:10); y luego con mayor amplitud del «beneplácito» de Dios (εὐδοκία, Ef. 1:5, 9; Fil. 2:13), del «designio de su voluntad» (τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, Ef. 1:11) y del «misterio» (μυστήριον, 1 Co. 2:7; Ef. 1:9; 3:9). Los pasajes citados dejan claro que este pensamiento predomina sobre todo en la conclusión de Romanos 8 y en los primeros capítulos de Efesios. El rasgo distintivo de todas estas expresiones es que se refieren al designio o consejo de Dios en cuanto a su obra de salvación en Cristo en el cumplimiento de los tiempos. Especialmente típica es la expresión histórico-redentora «misterio», que ya hemos considerado en detalle.[43] En 1 Corintios 2:7 se habla de la misma en sentido muy explícito como «la sabiduría de Dios que es el misterio oculto que Dios predestinó antes de los siglos en cuanto a nuestra gloria» (*cf.* Ef. 1:9; 3:9).

El carácter cristocéntrico de este propósito también tiene expresión muy clara en Efesios 1:9, que habla de la buena voluntad de Dios que se propuso en Cristo en la «economía» del cumplimiento de los tiempos; y en Efesios 3:11, donde el apóstol habla del propósito eterno que Dios hizo en Cristo. Es difícil definir adecuadamente la expresión «hizo en Cristo», pero ciertamente pone en claro que Cristo era el objeto y centro de tal propósito cuya ejecución tendría lugar en él y por medio de él.

En su vinculación con Cristo la iglesia también tiene un lugar en este propósito de Dios y constituye el objeto de dicho propósito. Efesios 1:5 afirma que Dios nos ha predestinado para ser adoptados como hijos a través de Jesucristo en él.[44] De modo similar,

---

43 Véase la sección 7.

44 Las palabras εἰς αὐτόν (= en él) son difíciles de traducir, pero indican una vez más la naturaleza de la predestinación.

Romanos 8:29 dice que Dios nos ha predestinado para ser modelados a la imagen de su Hijo. Y Efesios 1:11 afirma que hemos recibido la herencia en Cristo, destinados a tal fin de acuerdo con el propósito de aquel que obra todas las cosas según el designio de su voluntad. En todos estos pasajes es evidente que la iglesia era el objeto de la predestinación y el consejo de Dios, en virtud de su pertenencia a Cristo.

Todo esto encuentra su expresión más concisa en la afirmación de que Dios, incluso «antes de la fundación del mundo», eligió a la iglesia «en Cristo» (Ef. 1:4). Como siempre ocurre con la elección, aquí se habla no sólo de un decreto de Dios que se realiza posteriormente, sino de que Dios se apropia de la iglesia ya antes de la fundación del mundo. Cómo es esto posible y cómo debe concebirse se ve por las palabras «en Cristo». Aquí también Pablo habla de que la iglesia está incorporada en Cristo. Así como la iglesia ha recibido en Cristo un lugar en los cielos (Ef. 2:6) —aunque todavía se halle en la tierra— y en Cristo participa de las bendiciones celestiales (Ef. 1:3), así también (y Pablo hace aquí la conexión en forma explícita[45]) la iglesia ya estaba unida con el Cristo preexistente y, por lo tanto, elegida por Dios en él. Pablo rastrea la inclusión de la iglesia en Cristo, su existencia corporal en él, hasta dicha preexistencia. Así como la vida de la iglesia está escondida en Dios con el Exaltado (Col 3:3), así también su elección en él es antes de la fundación del mundo. Incluso allí se puede hablar de la iglesia en Cristo, como también de su elección en él, en quien Dios propuso su buena voluntad, y al cual se le puede llamar «el predestinado» de Dios antes de la fundación del mundo (1 P. 1:20).[46]

---

45 *Cf.* καθώς (= según) en Ef. 1:4.

46 En su *Uitverkiezen inhet Nieuwe Testament*, H. Venema intenta interpretar la elección exclusivamente como una acción o un obrar de Dios en el tiempo y la historia y, por tanto, rechaza por completo la idea de una elección eterna. Toma Ef. 1:4 como aquello que Dios hace en la historia humana a través de Cristo (p. 56). Con este fin traduce ἐν Χριστῷ (= en Cristo, v. 3) como «por medio de Cristo», y explica ἐξελέξατο (= escogió, v. 4) como la forma en que el ser humano es traído «bajo la obra redentora de Cristo» dentro de la historia (p. 52, 53), en tanto que πρὸ καταβολῆς κόσμου (= antes de la fundación del mundo) indicaría entonces «que el 'escogidos en Cristo' trasciende la dimensión humana. Y es, por supuesto, un hecho histórico, pero no está limitado históricamente. También trasciende a la historia». Empero resulta evidente que aquí no sólo se introduce una categoría distinta — πρό no es espacial («por sobre», sino temporal («antes»)—, sino que toda la expresión se torna totalmente oscura, lo que no ocurre si se interpreta πρό sin forzar su sentido. Además, el *καταβολή τοῦ κόσμου (= fundación del mundo) coincide o al menos* se relaciona con el comienzo de la historia, y no es una designación de una dimensión suprahistórica que hubiera tenido que acompañar a la elección histórica continua de la iglesia por medio de Cristo. Aquí no se puede hablar de otra cosa que de una elección que tiene lugar antes de la historia. Por consiguiente, no es posible traducir ἐν Χριστῷ como «por medio de Cristo». En cierta medida, Venema se esfuerza por retener la categoría de origen.

La soberanía de Dios

Es de importancia muy particular poder determinar qué significado tiene esta referencia a la elección antes de la fundación del mundo o, dicho de un modo más general, qué función cumplen estos conceptos de predestinación en la totalidad de la doctrina de paulina de salvación.

En general, debemos entender estos conceptos dentro del marco de la doctrina bíblica básica[47] de que en el cielo y en la tierra todas las cosas acontecen de acuerdo con el propósito y consejo que Dios tiene de antemano. Así, por ejemplo Pablo habla en Efesios 1:11 de la iglesia como destinada de antemano para la gloria futura, según el propósito de Dios que «hace todas las cosas según el designio de su voluntad» (*cf.* Gá. 1:4; Ro. 9:19). Todo lo que se dice de la voluntad de Dios para con la iglesia se ubica plenamente en el gran contexto del plan del Dios Creador y Consumador de todas las cosas. Con esto se señala al «aspecto profundo» de la actividad divina, la cual se ve «libre de todo lo que en este mundo es arbitrario y precario», y nuestra atención es dirigida a lo que puede llamarse lo opuesto de lo contingente y casual.[48] No se trata de conceptos formales que únicamente afirman la existencia de un plan divino que precede a todas las cosas, sino del designio y voluntad de ese Dios que se ha revelado a su pueblo en sus actos salvíficos.[49] En consecuencia, es sobre la base de este plan divino —realizado por Dios en Cristo y revelado en el evangelio— que Pablo exalta y adora lo insondable de los decretos de Dios y lo inescrutable de sus caminos, rechazando al mismo tiempo toda consideración y todo consejo humanos (Ro. 11:33, 34).

La frecuente mención del propósito de Dios para con la iglesia debe comprenderse bajo esta misma luz. La intención de Pablo no es señalar a un «habiendo sido una vez determinado», sino más

---

«Cristo era el eterno Hijo de Dios y como tal participaba del eterno amor de Dios. De este modo, ahora como creyentes que… somos elegidos en el tiempo, tenemos que ver en nuestra elección con lo que es eterno para Dios», etc., (pp. 60, 61). Pero no se puede proceder de este modo para esparcir sobre la eternidad y la historia aquello que en Pablo ha sido fijado en un instante (¡se usa un aoristo, ἐξελέξατο!) πρὸ καταβολῆς κόσμου. La misma objeción debe aducirse frente al intento de Venema (pp. 65, 72ss.) por despojar a los conceptos προορίσας (= habiéndonos predestinado, v. 5) y πρόθεσιν τῶν αἰώνων (= propósito eterno, Ef. 3:11) de su significado pretemporal. A pesar del (justificado) rechazo de una concepción determinista (*cf.*, p. ej., en Venema, p. 62), no puede negarse la evidencia de los elementos pretemporales en la doctrina paulina de la elección y la predestinación.

47 *Cf.*, las palabras βουλή βούλημα, θέλω, y θέλημα en Schrenk, *TDNT*, I, pp. 633ss. III, pp. 47, 54ss.; H.-J. Ritz, *DENT*, I, col. 673ss.; M. Limbeck, I, col. 1840; C. Müller, *DTNT*, IV, p. 374ss.

48 Asi, G.C. Berkouwer, *Divine Election*, TE 1960, p. 151.

49 *Cf.* la palabra προορίζω en K.L. Schmidt, *TDNT*, V, p. 456, nota 4.

bien explicar el sentido y la trascendencia de la salvación revelada en Cristo en términos de la prioridad de los designios y plan de Dios. En particular, esta referencia sirve para iluminar, desde otro ángulo, el carácter absolutamente gratuito de la salvación otorgada en Cristo, la cual no se basa en méritos humanos.

Esto surge con claridad en la expresión de Romanos 9:11 que ya discutimos, donde «el propósito de Dios conforme a la elección» se explica con las palabras «no por las obras sino por el que llama». Por lo tanto, la apelación al propósito de Dios funciona aquí como prueba de que la formación del pueblo de Dios y la pertenencia a él descansan sólo en la gracia soberana de Dios, y no en obras humanas. En este respecto, 2 Timoteo 1:9 también es muy claro, cuando dice que Dios nos llamó y salvó «no conforme a nuestras obras, sino según su propio propósito y según la gracia, la cual nos fue dada en Cristo Jesús antes de los tiempos eternos».[50] Aquí también el propósito de Dios está en oposición a las obras humanas. No se trata de la actividad de Dios sola como opuesta a la actividad humana, sino de la gracia divina precedente en contraposición al mérito humano. El contraste es exclusivamente de naturaleza soteriológica. En este texto, las palabras «propósito» y «gracia» se coordinan como una especie de endíadis, o al menos como dos conceptos que se definen recíprocamente. En Tito 3:5, Pablo expresa el mismo pensamiento con estas palabras: «no por obras de justicia que nosotros hubiéramos hecho, sino por su misericordia». Lo que se llama propósito y gracia de Dios en 2 Timoteo 1:9, aquí se denomina simplemente «su misericordia». Por lo tanto, la referencia al propósito de Dios busca enfatizar que la gracia divina es anterior y precedente, y así también subrayar el carácter absolutamente gratuito de la obra salvadora de Dios y de su llamado a la salvación. Dios no se dejó llevar en este asunto por lo meritorio excelente que pudiera encontrarse en el hombre, sino que tuvo sus «propias razones» en el sentido más pleno de la expresión.[51]

Un examen más de cerca de estos textos mostrará que este deseo de apelar al propósito de Dios —que surge con tanta claridad en Romanos 9:11 y 2 Timoteo 1:9 (Tit. 3:5)— aparece una y otra vez constituyendo el sentido de la frecuente mención del propósito divino, su preordenación y su consejo redentor con referen-

50 Si se considera también Tit. 1:2, entonces la expresión πρὸ χρόνων αἰωνίων (= antes de los tiempos eternos, 2 Ti. 1:9) no es equivalente a πρὸ καταβολῆς κόσμου (= antes de la fundación del mundo, Ef. 1:4), sino que la idea es «antes de períodos inimaginablemente largos»; *cf.* C. Bouma, *De brieven van den apostel Paulus aan Timotheous en Titus*, p. 377.

51 *Cf.* la sección 40, nota 63.

cia a la salvación del ser humano. Al manejar este tema se deben observar ciertas diversidades y matices en la medida que el contexto lo requiera. Por ejemplo, en 1 Corintios 2:7 Pablo no lucha contra el legalismo judío sino contra la *gnosis* griega y, por tanto, contrapone la sabiduría oculta de Dios —que consiste en el misterio divino preordenado antes de las edades para nuestra gloria— con la sabiduría del presente *eón*. No obstante, en este contexto el recurrir al misterio divino tiene un significado análogo al de los pasajes expuestos anteriormente. Aquí, una vez más, la intención no es ubicar el *arcanum decretum* (= decreto oculto) divino en oposición a la sabiduría humana —decreto que coloca todo consejo y conocimiento humanos bajo una restricción absoluta y oculta—, sino más bien demostrar que la sabiduría y el poder de Dios revelado en la cruz de Cristo han avergonzado a la sabiduría humana que en su vanidad e insensatez ha buscado ignorar a Dios (1 Co. 1:23, 2:6ss.), privando a la jactancia humana de todo fundamento (1 Co. 1:31).

Este carácter de la obra redentora de Dios y de la formación del pueblo que precede a toda sabiduría y poder humanos, también rige los enunciados acerca del propósito de Dios, de la predestinación y la presciencia en Efesios 1 y 3.[52] Es cierto que aquí (de modo distinto a Ro. 9) se habla de este propósito en un sentido más positivo que polémico, pero todo el exordio de la epístola (Ef. 1:1-14) tiene el propósito especial de iluminar el carácter universal de la salvación que no se limitada sólo al judaísmo.[53] Ahora bien, a fin de poner en alto relieve la universalidad de la gracia redentora dada en Cristo y a fin de ponerla más allá de toda duda, el apóstol se expresa aquí con cierta redundancia acerca del propósito de Dios, de su preordenamiento y de su consejo salvífico. Esto se ve claramente en la constante repetición de la εὐδοκία (=beneplácito) de Dios, un concepto que abarca tanto el elemento de la bondad de Dios como el de su libertad. La predestinación obrada por Dios está determinada por esta *eudokia* (Ef. 1:5) y es en conformidad a esta *eudokia* que el misterio de su voluntad en Cristo ha sido revelado (v. 9). Esto significa que el propósito de Dios era un propósito libre y salvífico y que no fue motivado por ninguna otra cosa fuera de su soberana voluntad redentora. Y lo que finalmente decide toda la situación es el carácter cristocéntrico de este propósito divino formulado de diversos modos y con una rica variedad de terminología en las declaraciones que ya hemos citado.

---

52 *Cf.* la palabra θέλημα en Schrenk, *TDNT*, III, pp. 56ss.

53 Véase también J.H. Roberts, *Die Opbou van die Kerk volgens die Ephese brief*, 1963, p. 51ss.

De modo que, podemos concluir que es obvio que todos estos conceptos de predestinación tienen la intención de ser categorías redentivas. Lo que mueve a Pablo para acudir una y otra vez al propósito divino no es un «predestinacionismo» abstracto ni un remontarse a los decretos divinos como causa matriz de una cadena de acontecimientos, sino la designación de la gracia divina soberana como el único motivo de la obra de redención en la historia.

Este propósito indudablemente no se limita al modo en que se llevará a cabo la obra de redención, sino que desde el comienzo hace referencia a aquellos que participarán en ella, ya que Pablo también habla de la iglesia como habiendo sido conocida y elegida de antemano (Ro. 8:29; Ef. 1:4), de su predestinación a la filiación y a la herencia (Ef. 1:5, 11), de la preparación de antemano de los vasos de misericordia por parte de Dios (Ro. 9:23) y de sus buenas obras en Cristo (Ef. 2:10). Puede tal vez surgir la inquietud de si, después de todo, no se insinúa aquí la idea de un predestinado *numerus clausus* (= número cerrado) de elegidos, y si con ello —aunque no se lo diga en tantas palabras—[54] los que no pertenecen a este número fijo no habrán sido excluidos en virtud de aquel mismo propósito desde antes de la fundación del mundo.

Lo único que se puede decir de estas inquietudes es que colocan las declaraciones de Pablo acerca de la iglesia como predestinada por Dios y elegida en Cristo bajo un punto de vista distinto al de Pablo. Este punto de vista foráneo abstrae y extrapola sus declaraciones sacándolas del contexto de la doctrina paulina de salvación. Este tipo de extrapolación lleva fácilmente a conclusiones que Pablo mismo no deduce y que están en total conflicto con el tenor de su predicación. Por ejemplo, cuando en la llamada *catena aurea* (= cadena de oro) de Romanos 8:29ss., Pablo relaciona íntimamente el propósito de Dios, la predestinación, el llamamiento, la justificación y la glorificación, no está tratando de entregarnos una declaración abstracta acerca de la inmutabilidad del número de los predestinados a la salvación, sino que está animando pastoralmente a una congregación combatida y perseguida (*cf.* v. 36), y lo hace sobre la base del carácter inviolable e inmutable de la obra divina de redención. Pero esta inmutabilidad no descansa en el hecho de que la iglesia pertenece a cierto «número» de personas, sino en el hecho de que la iglesia pertenece a Cristo desde antes de la fundación del mundo. La inmutabilidad no descansa en un *decretum* oculto, sino en la unidad corporativa de la iglesia con

---

54 Para Ro. 9:13, frecuentemente tomado en este sentido, véase la sección 57, nota 39.

Cristo, unidad que la iglesia ha llegado a conocer en el evangelio y ha aprendido a abrazar en fe. Pero algunos insisten en reducir los eslabones de esta cadena áurea fundamentalmente a uno solo, a saber, que sólo los predestinados por Dios heredarán la gloria. Sin embargo, cuando se procede de esta manera, se produce un μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (= un cambio a otra naturaleza), un salto desde la economía de la redención revelada y definida en Cristo a un predestinacionismo causal abstraído de ella. De la misma forma, la expresión «escogidos en Cristo» (*cf.* Ef. 1:4) no quiere decir que Cristo sea el instrumento o medio por el cual (o en el cual) se llevará a efecto un decreto anterior y absoluto[55] —porque el aislar de Cristo a la predestinación y elección de la iglesia es un procedimiento que no halla cabida dentro del marco de la doctrina de Pablo—, sino que la intención es sólo hacer que la iglesia esté consciente de su unión con Cristo en toda la riqueza de las implicaciones que encierra. Por un lado, esta solidaridad con Cristo significa que la iglesia ya fue escogida en él antes de la fundación del mundo, predestinada a ser modelada conforme a su imagen, de modo que él sea el primogénito entre muchos hermanos (Ro. 8:29). Y por otro, la naturaleza y alcance del concepto «escogidos en Cristo» sólo se conocen y definen por la realización del propósito divino en la historia.

Los eslabones de la *catena aurea* no pueden ser separados unos de otros ni de hecho ni cognoscitivamente. El «en Cristo» predestinatario y el «en Cristo» histórico-redentor se definen recíprocamente. Los que fueron escogidos en Cristo antes de la fundación del mundo, son también quienes han muerto y resucitado con él en el cumplimiento de los tiempos, los que han sido llamados mediante el evangelio, los que fueron incorporados en su cuerpo mediante la fe y el bautismo. Entre otras cosas, esto significa que se puede hablar del número de los predestinados por Dios y que han muerto y resucitado con Cristo (o bien: por los cuales Cristo ha muerto y resucitado), sólo cuando se toma en consideración el acontecimiento de la predicación respetándolo en pleno según su naturaleza, esto es, según la naturaleza del llamamiento divino a la fe y a la conversión.

De ningún modo se quiere decir con esto que el centro de gravedad debería trasladarse de la predestinación divina a la libertad humana. Esto no puede ser, primero que todo, porque con semejante giro pondría todo bajo un punto de vista distinto de aquel desde el cual Pablo se pronuncia. Para el apóstol, la libertad de la

55 Acerca de esta concepción, véase para más detalles G.C. Berkouwer, *Divine Election*, pp. 137ss.

voluntad humana no es constitutiva de la decisión con la cual el hombre es confrontado por la predicación del evangelio.[56] Más bien, reiteradamente expone que los contextos en los cuales se realiza la predicación del evangelio trascienden la libertad humana individual. El apóstol afirma que la iglesia es hechura de Dios, creada en Cristo Jesús para buenas obras, las cuales Dios preparó de antemano para que anduviésemos en ellas (Ef. 2:10). Esto también se refiere a lo que viene después de la predicación. Pablo describe el llamado de los creyentes —como ya lo hemos visto[57]— como la acción creativa de Dios, como una *creatio ex nihilo* (= creación de la nada; *cf.* Ro. 4:17 con Gá. 4:28) o bien dice: «Dios, que mandó que de las tinieblas resplandeciese la luz, es el que resplandeció en nuestros corazones» (2 Co. 4:6). A la inversa, habla de aquellos que no siguen este llamado como incrédulos y desobedientes, cuyo entendimiento ha sido sumido en las tinieblas por el modo de pensar de este mundo, pues el dios de este siglo los cegó para que no pudieran percibir el resplandor del evangelio de la gloria de Cristo (2 Co. 4:4). Nada estaría más lejos de la verdad que afirmar que, en la relación entre la elección y la predicación, Pablo parte de la libertad humana individual. Este argumento debe desecharse.

Con todo, la relación entre el propósito de Dios, su elección y la predicación del evangelio es sumamente importante, a fin de eliminar toda idea determinista o automática de la elección. Del mismo modo, en ningún lugar del pensamiento de Pablo halla cabida el decreto oculto de un *numerus clausus* (= número cerrado) de elegidos como trasfondo o explicación de la separación que tiene lugar por la predicación del evangelio, como si a causa de dicho decreto el mismo evangelio fuera una fragancia de vida para vida en los que son salvados, y un olor de muerte para muerte en los que se pierden (2 Co. 2:16). Más bien debe afirmarse que, frente a semejante concepción determinista, Pablo mantiene la libertad de la gracia de Dios así como el carácter religioso y ético del encuentro que el hombre tiene con su Creador mediante el evangelio (Ro. 9:19ss.). Tampoco puede definirse el llamamiento divino sólo como la palabra de autoridad que separa la luz de las tinieblas. Podría decirse que Dios se ubica ante los que llama, como en una relación de dependencia. Lucha con Israel para conducirlo a la conversión y a la fe (Ro. 10:21). Pablo se denomina a sí mismo un embajador de Dios, como si a través de su boca Dios mismo estuviese haciendo la invitación: «¡Reconciliaos con Dios!» (2 Co. 5:20); todo

56 Así correctamente C. Müller, *Gottes Gerechtigkeit*, p. 80, en oposición a Bultmann.

57 Véase la última parte de la sección 40.

su esfuerzo tiende a persuadir a los hombres para llevarlos a la fe (2 Co. 5:11). Y Pablo considera como la gloria de su ministerio la posibilidad de provocar a celos a Israel y así salvar a algunos de ellos (Ro. 11:14). En forma similar, en otras partes Pablo declara que la gracia de Dios se ha manifestado trayendo salvación a todos los hombres; habla del amor de Dios para con el hombre y de su voluntad redentora para con toda la humanidad (Tit. 2:11; 3:4; 1 Ti. 2:4, 4:10).

Por otra parte, Pablo mantiene plenamente la *responsabilidad* humana tanto de creyentes como de incrédulos frente al evangelio. Califica la fe como obediencia, y la incredulidad como contradicción y desobediencia. Incluso cuando se refiere a la incredulidad como ceguera y la considera como consecuencia del endurecimiento y de la justicia de Dios (Ro. 11:8ss.), no lo hace de un modo abstracto y atemporal, sino que indica con precisión cuál es *la función de tal endurecimiento en la totalidad de la historia de* la redención, y da a entender con claridad que no tiene «por necesidad» un carácter definitivo, sino que al igual que en el caso del rechazo y el endurecimiento del Israel incrédulo, presupone una situación que se mantiene aún «abierta».[58] Asimismo, cuando Pablo consuela a la iglesia con la declaración de que fiel es el Señor para establecerla y guardarla del mal (2 Ts. 3:3; 1 Co. 1:9), que nuestra infidelidad no anula su fidelidad (2 Ti. 2:13; 1 Co. 10:13; *cf.* Ro. 3:2), y cuando reiteradamente le señala a la iglesia su incorporación en Cristo desde antes de la fundación del mundo (Ro. 8:29ss.; Ef. 1:4), tal seguridad en ningún caso actúa como una deducción lógica de la inmutabilidad del decreto de Dios, sino como la fe en la confiabilidad de las promesas de Dios y en la firmeza de su εὐδοκία (= beneplácito) en Cristo Jesús (*cf.* p. ej. Tit. 1:2). *Este consuelo se acompaña con la exhortación a perseverar* en la misericordia de Dios, no sea que él ejecute el «juicio de Israel» sobre aquellos que ahora son creyentes y los arranque del olivo como ramas inútiles y muertas (Ro. 11:18ss.). Por cierto, Pablo es ciertamente capaz también de afirmar de sí mismo que le preocupa mantenerse alerta no sea que también él, habiendo sido heraldo para otros, sea rechazado (1 Co. 9:27). Por supuesto que la certidumbre y el consuelo presentes en la fidelidad de Dios y en la elección en Cristo no son puestos en duda ni hechos dependientes de la perseverancia y fidelidad humanas, sino que dicha seguridad se ubica y mantiene sólo dentro del contexto donde cabe su

58 Venema expresa en forma enfática que «aquellos que han sido rechazados por Dios, en el sentido que la Escritura habla de ello, jamás son escogidos nuevamente por él» (*Uitverkiezen*, p. 171). Pero tal afirmación no puede sostenerse a la luz de Ro. 11:15.

aplicación y con el cual la iglesia tiene que ver. Este contexto es la revelación del evangelio como poder de Dios para salvación de todo aquel que cree (Ro. 1:16), y así también el contexto del carácter electivo de la gracia de Dios, que no descansa en la sabiduría o poder humanos, para que el que se gloría, se glorie en el Señor (1 Co. 1:16ss.).

Pareciera que tales diferentes «líneas de pensamiento» no pudieran conciliarse entre sí. Da la impresión de que no se pudieran armonizar, por una parte, la palabra de la omnipotencia creadora de Dios, única por la cual puede brillar la luz en los corazones; y por otra, la responsabilidad humana ante la fe y la conversión. Por un lado, la ceguera e impotencia espirituales; y por el otro, la lucha que surge de la comisión recibida de Dios, a saber, hacer volver a los que se han apartado de Dios. Por una parte, la certidumbre de la fidelidad divina y el carácter irrevocable de su llamado y elección; y por la otra, la advertencia en contra de no ser arrancado del olivo a causa del orgullo, siendo rechazado como partícipe de la salvación. Por cierto, aquí no sólo falta claridad, sino que hay una contradicción interna, si se concibe el propósito divino y el número de los elegidos en un sentido determinista, como decreto inmutablemente establecido por designio de Dios. O si, por otro lado, se supone que sin el poder individual de decisión, la responsabilidad humana frente al evangelio es mera ficción.[59] De la posición determinista se puede decir que entra en conflicto con la manera en que Pablo —junto a toda la revelación bíblica— habla de la acción de Dios en la historia. Y en cuanto a la posición del libre albedrío, nada es más contradictorio a la doctrina paulina de la salvación que decir que el hombre llega a ser hechura de Dios y una nueva creación en virtud de una decisión autónoma. «Si el ser humano tuviera esta posibilidad, no sería una criatura sino que se sustentaría por sí mismo».[60] Aquí enfrentamos el hecho innegable de que Pablo no encuentra la responsabilidad del hombre en cuanto a su salvación o perdición en la suposición de que el hombre sea libre para decidir en esta materia, sino en el hecho de que, a través de la predicación del evangelio, Dios lo llama y lo capacita para ejercer esta responsabilidad. Y a pesar de que el hombre ha perdido su libertad y se ha transformado en un incapacitado y ciego espiritual, su responsabilidad como criatura de Dios no le ha sido quitada ni abrogada. El Creador todavía mantiene sus derechos incluso allí donde el hombre ha sido enceguecido y vendido bajo el poder del pecado.

---

59 Véase a Bultmann, ya citado en la sección 40, nota 63. *Cf.* además su ensayo «Grace and Freedom», en *Essays Philosophical and Theological*, p. 168.

60 C. Müller, *Gottes Gerechtigkeit*, p. 80.

Por tanto, lo que resta no es una contradicción resultante de falsas premisas, sino el modo soberano en que Dios llama al ser humano a la fe y la conversión, y en Cristo forma a su iglesia. Porque mientras Dios pasa por alto, enceguece y castiga al hombre en su delirio —a fin de mantener el carácter libre de su gracia, no condicionada al mérito o la autonomía humanas— a la vez su inmenso amor fluye desde el evangelio justificando al impío. Y mientras que el poder del llamamiento divino es tan grande que da vida a los muertos y hace surgir de las tinieblas la luz, su llamamiento es todavía una invitación, un extender sus brazos todo el día hacia un pueblo desobediente y contradictor.

Tal vez podría decirse que Pablo habla de un modo *dialéctico* de la actividad electiva de Dios y del propósito divino que ella revela. Este modo dialéctico se ve en que el apóstol, una y otra vez, aborda desde dos direcciones la libertad de la gracia de Dios para con el hombre pecador. Sin embargo, al abordar la gracia de Dios de esta manera, a Pablo no lo mueve el deseo de hallar el punto de vista trascendente desde el cual sea capaz de abarcar de un vistazo lo divino y lo humano por igual, a fin de arribar a una teodicea que justifique la acción de Dios y explique la esencia del ser humano. Lo que más bien impulsa al apóstol es algo totalmente distinto, lo que busca es —según la medida de la revelación del misterio de Dios en la historia— alcanzar una explicación cada vez más fundamental de la soberanía absoluta de la gracia de Dios. Por esta razón es que relaciona la predicación de la justificación por la sola fe con el propósito y la elección de Dios. Es en esta elección y propósito que la iglesia del Nuevo Pacto debe encontrar el fundamento de su existencia y su unidad con el Israel una vez escogido de entre todos los pueblos. Finalmente, esta naturaleza de la elección capacita a Pablo para relacionar el sentido del endurecimiento de Israel y el, no obstante, irrevocable carácter del llamamiento y dones de la gracia de Dios con la formación de la iglesia neotestamentaria. Esto nos conduce al último de los tres aspectos mencionados al principio de este capítulo.[61]

58. El futuro de Israel

Después de todo lo dicho en las secciones anteriores acerca de la iglesia cristiana como continuación del pueblo de Dios, acerca del Nuevo Pacto y la naturaleza de la elección divina, podría parecer que ya no queda ningún «problema» respecto del Israel histórico,

61 Véase al principio de la sección 56.

pues sabemos que si Israel cree en Cristo podrá reclamar el nombre de hijo de Abraham y las promesas otorgadas a Abraham y a su simiente. Pero en la medida que rechace a Cristo y confíe en la posesión de la ley, la circuncisión y su propia justicia no podrá hacer valer su derecho al nombre y privilegio de Israel en el sentido histórico-redentor. Por tanto, la iglesia, en cuanto a pueblo del Nuevo Pacto establecido por Dios, ha venido a ocupar el lugar de Israel, y el Israel nacional no es más que una ostra vacía de la cual ya se extrajo la perla y ha perdido su función en la historia de la redención.[62]

Dios no ha abandonado a Israel

Las declaraciones de Pablo sobre la fe y el pertenecer a Cristo, como el único criterio que determina lo que en un sentido permanente es simiente de Abraham, parecerían garantizar plenamente dicha conclusión, pero lo notable es que el mismo Pablo, una y otra vez, siente la necesidad de advertir en contra de la idea de que el Israel empírico y nacional está excluido en forma definitiva como pueblo de Dios, refuta dicha idea como incompatible con la elección histórica de Israel. Por ejemplo, en Romanos Pablo primero lanza su severa acusación contra la confianza israelita en la ley y la circuncisión (2:17ss.) y después afirma en forma radical que «no es judío el que lo es exteriormente» (2:28). Pero después, al comienzo de Romanos 3, sigue con una pregunta que tiene como fin evitar malos entendidos: «¿Qué ventaja tiene, pues, el judío? ¿O de qué aprovecha la circuncisión?». La respuesta es: «Mucho, en todas maneras» (Ro. 3:1). Y como tal ventaja menciona en primer lugar: «que les ha sido confiada la palabra de Dios», con lo cual se da a entender en este contexto las palabras con las que Dios se

---

62 En este sentido, el veredicto más punzante de las epístolas de Pablo es ciertamente el de 1 Ts. 2:14ss., donde se afirma que los judíos de Judea mataron al Señor Jesús y a los profetas y que persiguieron a Pablo hasta los límites de lo imaginable. Se agrega que no agradan a Dios y que son los enemigos de todos los hombres porque intentan impedirle hablar a los gentiles para que puedan ser salvos, y así los judíos siempre colman la medida de su pecado. Por esta razón, la ira de Dios ha venido sobre ellos hasta el extremo (εἰς τέλος). Aunque esta expresión se ha asociado erróneamente con manifestaciones antisemitas de la antigüedad (*cf.* Dibelius, *Th.*, pp. 11ss.; E. Käsemann, «Paul and Israel», *New Testament Questions of Today*, p. 183), su rudeza es innegable. Trae a la memoria pasajes como Mt. 23:32, etc., donde también se habla de la culminación de un proceso de maduración del pecado en Israel y del inevitable juicio que ha de sobrevenir. Este juicio «total» (εἰς τέλος debe tomarse aquí en sentido modal), Pablo lo ve ahora como ya llegado sobre aquellos cuyo delito acaba de describir. Aunque a partir de esto no se pueden extraer conclusiones acerca del pueblo judío como un todo (véase más adelante, el texto) con total claridad se infiere que Pablo no quiere saber nada con alguna disculpa especial que justifique a los judíos porque son el pueblo de Dios.

comprometió con Israel quedando, por lo tanto, en juego la fidelidad divina (Ro. 3:3). En la argumentación que sigue (Ro. 3:3ss.) Pablo hace sentir a sus lectores que el reverso de estas promesas son las amenazas de Dios, y que éstas también continúan vigentes, de modo que no se engañe Israel por el hecho de poseer las palabras de Dios.

Más adelante, Pablo demuestra —en constante oposición a la enseñanza del judaísmo de la sinagoga— que la justicia y la vida no se logran por la ley sino sólo por fe y por el Espíritu, y que por eso no hay salvación posible fuera de la justificación revelada por Dios en Cristo (Ro. 6-8). Pero después vuelve a mencionar, de un modo más detallado, los privilegios de Israel (Ro. 9:1-5). Primero expresa su gran pesar por la incredulidad de Israel y dice —con palabras que nos recuerdan a Moisés— que él preferiría ser separado de Cristo por amor a sus hermanos según la carne (vv. 1-3). Pero después añade la siguiente lista de privilegios: «son israelitas, a ellos pertenece la adopción, la gloria, los pactos, la promulgación de la ley, el culto y las promesas; de ellos son también los padres, y de ellos ha venido Cristo según la carne, el cual es Dios sobre todas las cosas, bendito por los siglos» (vv. 4-5). Y en rechazo de cualquier idea de que la Palabra de Dios no sea confiable, Pablo vuelve a su tema diferenciador en cuanto a la simiente de Abraham, con el cual distingue a un Israel del otro.

De modo similar, en Romanos 10 ubica más allá de toda duda el hecho de que Israel no careció del conocimiento del evangelio, sino que es su equivocada comprensión de la gracia de Dios y de sus privilegios lo que lo ha puesto fuera de la salvación otorgada en Cristo.

Romanos capítulo 11

Sin embargo, en Romanos 11 retoma la pregunta desafiante de si Dios, contrariamente al testimonio expreso de la profecía, ha desechado a Israel como su pueblo. En consecuencia, es en este capítulo que Pablo busca esforzadamente encontrar una síntesis entre la destitución de Israel como pueblo de Dios, por una parte, y su elección, por la otra. En ningún otro lugar se expresa más claramente la unidad plena de tensiones de esta antítesis que en Romanos 11:28-29, donde se afirma que, respecto del evangelio, el Israel incrédulo es enemigo[63] de Dios por causa de los gentiles; pero respecto de la elección, son los amados de Dios por causa de

63 Se usa ἐχθροί (= enemigos) en un sentido pasivo, tal como ocurre con ἀγαπητοί (= amados).

los padres, «porque los dones y el llamamiento de Dios son irrevocables» (v. 29). Notemos cuidadosamente que el versículo 29 tiene la función de explicar las últimas palabras del versículo 28. En otras palabras tiene el fin de explicar por qué los israelitas son amados por Dios.

Uno podría sentirse tentado a tratar de lograr cierta estabilidad entre ambos aspectos (elección/reprobación) por medio de atribuirle a Pablo una doble concepción de la elección. Se podría afirmar que, por un lado, Pablo concibe una elección histórico-nacional amplia y, por el otro, que dentro de ese marco amplio discierne una elección más estrecha, personal y salvífica. Aunque la aplicación diferenciada del concepto de elección —en un lugar aplicada a los israelitas creyentes, y en otro a la totalidad del pueblo (*cf.* Ro. 11:28, y 11:5)— podría dar ocasión a esta doble concepción, es claro que en Romanos 11 el apóstol no se contenta lisa y llanamente con semejante «solución» estática. Más bien quiere considerar a Israel —el Israel que todavía es incrédulo, no sólo de un modo histórico sino también presente— desde la perspectiva del único obrar electivo y salvífico de Dios para con su pueblo. Cómo combina Pablo ambos puntos de vista y cómo debe resolverse el problema del significado de Romanos 11 (junto con el renacimiento nacional del estado de Israel[64] que tanto se discute) son cosas que deben surgir de una exégesis imparcial y cuidadosa.[65]

Otra vez, aquí Pablo comienza negando rotundamente que Dios haya desechado a Israel como su pueblo, lo cual estaría en contra del testimonio expreso de la profecía (11:1-4). Lo contrario se infiere del hecho de que, a pesar de toda la incredulidad y apostasía de Israel, todavía hay hoy —al igual que en días de Elías— un remanente (λεῖμμα, v. 5) que Dios ha preservado para sí, y del cual Pablo mismo constituye una prueba testimonial. Se afirma que tal remanente existe «de acuerdo a la elección de gracia» (v. 5), por medio de la cual se mantiene el carácter único y permanente de la elección de Israel como pueblo de Dios. A su vez, esta «elección de gracia» (ἐκλογὴ χάριτος) confirma la antítesis en contra de aquellos en Israel cuya esperanza no está en la gracia de Dios, sino en sus

---

64 Para un claro inventario de las concepciones teológicas del estado de Israel, véase, p. ej., H. Berkhof, «De Staat Israël en de theologie», *In de Waagschaal*, 4 de junio, 1955. Para mayores detalles, G.C. Berkouwer, *The Return of Christ*, pp. 354ss; W. Hendriksen, *La Biblia, el más allá y el fin del mundo*, pp. 151ss

65 Para la literatura exegética, además del ya mencionado escrito de K.L. Schmidt, *Die Judenfrage*, etc., véase G. Schrenk, *Die Weissagung über Israël im N.T.*, 1951; H.M. Matter, *De toekomst van Israël*, 1953; innumerables artículos en *Judaica* (esto es sobre Gá. 6:16; véase más arriba); mi «Israel in het Nieuwe Testament in het bijzonder volgens Rom. 9:11», *Exegetica*, II, 2, 1955; C. Müller, *Gottes Gerechtigkeit*.

buenas obras. Por lo tanto, también dentro Israel se aplica la distinción entre los «elegidos» (ἡ ἐκλογή) de Dios que han alcanzado la gracia y el «resto» (de Israel) que han sido endurecidos. No existe, pues, discrepancia entre Romanos 9 y 11.[66] Ya en Romanos 9, Pablo puso fuera de toda duda la fidelidad de Dios, y aquí en Romanos 11 mantiene con fuerza la línea divisoria dentro de Israel (v. 7). Al hacerlo cita la profecía en toda su extensión, a fin de dejar en claro que el endurecimiento de Israel es un juicio justo (vv. 8ss).

Con todo, tampoco esto puede ser la palabra final. También con relación al endurecimiento de Israel, Pablo continúa tomando en cuenta el propósito especial que Dios tiene para con Israel. Por cierto los israelitas han tropezado y caído (vv. 11, 22), pero no se puede interpretar esta caída como si representara el propósito verdadero y final del juicio de Dios sobre este pueblo. A tal fin, Pablo señala la consecuencia salvífica que tal caída y rechazo tuvo para los gentiles (así como una vez sucedió con el endurecimiento del Faraón, Ro. 9:22-23). Romanos 11:11-33 una y otra vez apunta a esta bendición para los gentiles como implícita en la incredulidad de Israel (*cf.* 11:12, 15, 27, 30), y se indica además que la voluntad redentora de Dios abarca aun al Israel incrédulo. Con este fin, Pablo usa una cadena de razonamiento *a minori ad maius* (= de menor a mayor) de la siguiente manera: si la caída de Israel es la riqueza del mundo y si su «disminución»[67] (ἥττημα, «defección» en RV60) trae riqueza a los gentiles, ¿cuánto más lo será su número pleno (πλήρωμα, v. 12)? Y añade que si su rechazo es la reconciliación del mundo, ¿qué será su aceptación (para el mundo), sino vida de entre los muertos? (v. 15).

Los términos «número pleno» (v. 12, «plena restauración» en RV60) y «aceptación» (v. 15, «admisión» en RV60) tienen un claro significado escatológico.[68] Ambos conceptos se definen recíprocamente. Se trata de una aceptación que salvará al «número pleno» de los israelitas y de los gentiles (v. 25). La expresión «número pleno» se contrapone a la presente «disminución» de Israel. En sentido antitético también se conecta con el «remanente» del versículo 5 (πλήρωμα en oposición a λεῖμμα). «Remanente» (v. 5) implica la idea de que Israel no ha sido completamente abandonado por Dios pero, al mismo tiempo, que la mayor parte de Israel queda excluida. El «remanente» representa la idea de la gracia salvadora

---

66 Así correctamente, G.C. Berkouwer, *The Return of Christ*, p. 342; C. Müller, *Gottes Gerechtigkeit*, p. 38.

67 Para esta traducción de ἥττημα, véase mi *Rom.*, p. 254.

68 *Cf.* Michel, *Rom.*, p. 241; que dice que πλήρωμα αὐτῶν (= su número pleno) es «el número completo apocalíptico».

de Dios, tanto como la de su juicio vindicativo.[69] Por otra parte, el termino «plenitud» (πλήρωμα, v. 12) manifiesta lo que no puede ser detenido, habla de la plena participación de Israel en la redención venidera, que Israel ya no será más detenido o rechazado, sino aceptado. Los pensamientos de Pablo tienden en esa dirección al darse cuenta de lo que significa para los gentiles la presente exclusión de Israel. Cuánto mayor habrá de ser esa bendición divina cuando se le permita a Israel participar plenamente de la salvación del Señor. Puesto que —y ésta es la idea básica— la salvación llega al mundo desde Israel. En la simiente de Abraham serán benditas todas las familias de la tierra. Por lo tanto, la vida de entre los muertos, la gran redención y renovación escatológica, será también el cumplimiento de la promesa de redención dada a Israel.

Toda la exposición de Romanos 11:15-32 intenta arrojar luz, no sólo sobre la posibilidad, sino también la certeza de esta «aceptación» (v. 15) y «plenitud» (o «número pleno», v. 12) de Israel. Al hacerlo, el apóstol señala la interdependencia que hay entre la inclusión de los gentiles y la de Israel. Primero la corriente de la gracia corrió desde el Israel incrédulo a los gentiles; ahora debe retornar desde los gentiles creyentes al Israel que no cree. Israel debe llenarse de celos por los gentiles (v. 11), y la predicación del evangelio a y por los gentiles debe salvar a Israel (v. 14), motivándolos a no perseverar en su incredulidad (v. 22). Mediante la misericordia de Dios demostrada a los gentiles, Israel alcanzará, a su tiempo, la misericordia divina (v. 31). Es ésta la expectativa que domina al apóstol respecto de la mayoría aún incrédula de Israel, y que comunica a sus lectores como un «misterio» (v. 25). Al hablar de misterio, no se debe pensar en una revelación especial que Pablo recibió (un secreto esotérico, críptico), sino en una percepción profunda de la realización del designio divino que ahora se hace visible en la inclusión de los gentiles, por un lado, y de Israel, por el otro. Así como Dios hace que la salvación que ha rebotado en el muro de la incredulidad de los israelitas fluya hacia los gentiles, también se deduce que su intención es que los gentiles sean causa de liberación para Israel. Romanos 11 no sugiere en ninguna parte que con esto Pablo haya imaginado una conversión nacional de Israel en algún punto del tiempo escatológico final. No hay mención alguna de alguna otra conversión que no fuera la resultante de la predicación del evangelio a través de la historia (*cf.*

69 *Cf.* C. Müller (*Gottes Gerechtigkeit*, p. 46), quien menciona el hecho de que el judaísmo posterior (la apocalíptica, el documento de Damasco, los textos de Qumrán) también asigna gran importancia a la idea del «remanente», aunque para la mayoría abrigaba poca o ninguna esperanza.

10:14ss; 11:11, 14, 22), y de la influencia actual del mundo creyente gentil (11:31). Incluso las declaraciones de los versículos 25 y 26, que tanto se citan, no hablan de semejante conversión final. Estos versículos afirman que el endurecimiento de una porción de Israel será hasta que el número total de los gentiles haya entrado (a la salvación, al reino) y que de esta forma todo Israel será salvo, como está escrito. Pero no dice que Israel entonces, o de ese modo, llegará a la conversión,[70] sino que así la salvación de todo Israel —en el sentido antes mencionado del «número pleno»— será una realidad, cuando el número total (πλήρωμα) de los gentiles haya sido introducido a la salvación.[71] Israel como nación no reflejará nueva-

---

70 Ésta continúa siendo mi mayor objeción al punto de vista de Hendrikus Berkhof y otros, porque estos autores simplemente ponen «será convertido» por «será salvo» (*cf.* H. Berkhof, *Christ the Meaning of History*, TI 1966, pp. 145ss.; Müller, *ibid.*, pp. 43ss.) y de este modo, en un punto decisivo de la exposición introducen el milagro apocalíptico de la conversión, acerca del cual el texto no dice ni una palabra. En el razonamiento de Pablo, la expresión «y así todo Israel será salvo» actúa como una expectación para la presente predicación del evangelio a Israel (11:13-15), y no como una especie de paliativo frente al actual endurecimiento de Israel. Pablo lucha por la conversión de Israel, sufre y se esfuerza por obtener la salvación de unos pocos de sus hermanos endurecidos. Hasta declara que él mismo desea ser separado de Cristo por amor a sus hermanos. Pero todo esto pierde su tenso dramatismo cuando la decisión real pierde su carácter histórico presente y es transferida a una «historia futura». Berkhof escribe: «Podemos hacernos la vida innecesariamente difícil», y después explica que «llegará el momento en que incluso [*¡sic!*] el exégeta más sagaz sentirá algo del regocijo de Pablo porque... todo Israel será salvo» (p. 146). A un le gustaría sentirse agradecido por estas palabras de consuelo, pero no hay que perder de vista la división fundamental que según el apóstol también sucede en Israel. El gozo de Pablo no consiste en el hecho de que para Israel, por causa de su elección histórica, habrá unas «perspectivas más amplias» que para los gentiles (p. 144), sino que a pesar del castigo de endurecimiento que ha sobrevenido sobre parte de Israel, su *pleroma* será salvo.

71 En mi opinión, Berkouwer (en *The Return of Christ*) toma muy poco en cuenta el elemento futurista de las expresiones paulinas. Por ejemplo, afirma que «Pablo no intenta entregar un relato narrativo de los acontecimientos futuros. A él simplemente le interesa el Israel de su tiempo» (p. 347). Según Berkouwer, Pablo habla aquí con un alto grado de expectación frente a la venida inmediata del Señor y está ocupado con las máximas posibilidades que, a partir de la evidencia de la salvación de los gentiles, ve *ahora en su propio tiempo* para Israel (pp. 347ss.). Según él, la expresión «todo Israel será salvo» no debería entenderse como el vaticinio de un acontecimiento futuro o como un misterio aislado, sino que debe considerarse como la expresión de «una orientación que ora, sirve y trabaja activamente para lograr el retorno de Israel al camino que está ahora abierto para él» (p. 348). La afirmación de Pablo goza de una pertinencia sólo si se le considera como una oportuna expectativa de lo que ahora es posible y en lo cual uno se empeña. Pero sus declaraciones pierden actualidad si se nos obliga a ver en ella la profecía de un acontecimiento del tiempo final (p. 349, 358). Con todo, no importa cuán correcta sea la forma en que Berkouwer enfatiza el «ahora» de Ro. 11:30, esto no modifica el hecho de que «todo Israel será salvo (solamente) cuando la *pleroma* de los gentiles haya sido alcanzada». Esto habla del acontecimiento final, pues en Ro. 11:25 *pleroma* (πλήρωμα) tiene un sentido escatológico futuro, lo mismo que en el verso 12, y πᾶς Ἰσραήλ (= todo Israel) es sinónimo de τὸ πλήρωμα αὐτῶν (= su plenitud, su número total, v. 12). Esto nada tiene que ver con la idea de un relato del tipo de un informe «periodístico» —noción que en este contexto, considero que genera falsos dilemas—, sino tiene que ver con el plan salvífico de Dios todavía no cumplido. El misterio está en la manera en la cual Pablo ve que se llevará a cabo el cumplimiento. Este misterio se devela ante él «ahora». Pero ni en el tiempo de Pablo ni en el nuestro se puede separar esto del aún esperado *pleroma* como una realidad escatológica todavía no cumplida, o si se desea, como una realidad apocalíptica. Por esto, la pregunta de si esta realidad está más o menos cercana no tiene un papel fundamental.

mente la imagen de pueblo de Dios antes de que los gentiles también hayan aportado su porción de plenitud. Hasta ese tiempo —es decir hasta la gran hora de la consumación— Israel mostrará en parte la imagen del endurecimiento, la evidencia del juicio de Dios. Unicamente bajo la señal concurrente del juicio divino sobre la incredulidad de una parte del pueblo israelita podrá Israel llegar a su plenitud y sólo entonces ser redimido de aquel juicio. El misterio (v. 25) radica en el modo mediante el cual esta plenitud de Israel será salvada: en la milagrosa interdependencia de la salvación de Israel y los gentiles.

En contra de toda expectativa humana, Israel, que fuera escogido de entre los gentiles, debe primeramente dar lugar a los gentiles. Pero así como Israel —a causa de su desobediencia— ha llegado a ser fuente de la salvación de los gentiles, así también éstos ahora deben provocar a «celo» a Israel. De este modo se presenta una interacción. Dios no concede su misericordia a Israel sin los gentiles pero tampoco la concede a éstos sin Israel. Como Dios encerró a todos bajo desobediencia, así ahora tendrá misericordia de todos. Todo el argumento expuesto en Romanos 11:11-32 apunta a esta relación de mutua dependencia, a este movimiento ondulatorio de salvación (*cf.* vv. 30-32); y aquí también se fundamenta la doxología referente a la profundidad de las riquezas, la sabiduría y el conocimiento de Dios, y la alabanza de los inescrutables caminos de su salvación (vv. 33-36).

Por tanto, no existe contradicción entre la definición de la iglesia neotestamentaria en términos de pueblo de Dios y la preservación de Israel como objeto del llamamiento y don de la gracia irrevocable de Dios. Al hacer de la fe el criterio para discernir a los verdaderos hijos de Abraham (Gá. 3:26ss) y al otorgar a los gentiles un sitio en su posteridad (Ro. 4:16), Pablo no anula ni hace inoperante la elección del Israel histórico a fin de dar lugar a la formación del nuevo pueblo de Dios: la iglesia cristiana. Más bien Pablo desea demostrar que es precisamente en el Israel histórico que Dios ha escogido a la iglesia cristiana llamándola para sí (Gá. 3:16). Por un lado, esto significa que todos los que por la fe pertenecen a Cristo también pertenecen a la iglesia y, por el otro, que el vínculo histórico entre Dios e Israel permanece plenamente vigente en todo su significado. Tal significado ha consistido siempre en el hecho de que la elección de Israel fue un acto de gracia divina y que, por lo tanto, a Israel no le queda otro camino que el trazado por la fe. En consecuencia, el carácter irrevocable del llamado y de los dones de la gracia, que están vigentes para Israel, consiste en que Dios habrá de restituir a Israel su verdadera filiación por medio de la proclamación del evangelio y por medio de

provocarlos a celo. De ese modo Dios no sólo preservará para sí un remanente según la elección de gracia, sino que también conducirá a la salvación —junto con la plenitud del mundo gentil— a la *pleroma* de Israel, a Israel como pueblo, a todo Israel.

Por un lado, de esta forma se vincula a Israel con la iglesia de los gentiles. Por la incredulidad de Israel, la corriente de gracia pasó de Israel a los gentiles a Israel, pero después debe regresar de los gentiles a Israel. Por otra parte, la iglesia formada por gentiles se vincula con Israel, pues el gran futuro representado en la resurrección de entre los muertos no amanecerá sin la *pleroma* de Israel. Todas las naciones serán bendecidas en la simiente de Abraham. La raíz sacrosanta de Israel continúa sustentándolo todo, el fermento santo lo penetra todo, y los gentiles son injertados en el árbol del olivo de Israel (Ro. 11:24). Si hay una nueva creación, también hay continuidad;[72] ya que Israel siempre ha sido el resultado de la gracia creadora de vida que procede de Dios. Hay un Nuevo Pacto, pero no está desvinculado del Antiguo Testamento, sino que conserva lo que constituye su misterio esencial.

Pablo puede así, por un lado, ver a la iglesia de los gentiles dotada de todas las bendiciones y privilegios de Israel, ocupando el lugar del Israel incrédulo. Pero, por el otro, mantiene incólume el propósito redentor original que Dios tenía para con Israel como pueblo histórico de Dios. Y todo esto a causa del carácter de gracia que tiene la elección divina y a causa de Cristo Jesús, el cual es la simiente de Abraham y también el segundo Adán. El único en quien la iglesia integrada por judíos y gentiles juntamente, es un cuerpo, tanto como un hombre nuevo.

Esta última observación conduce a la segunda gran concepción paulina de la iglesia; esto es, a la iglesia en cuanto a cuerpo de Cristo.

---

72 En contra de a la interpretación actualista de la elección que encontramos en C. Müller, *Gottes Gerechtigkeit*, pp. 78ss.

IX

La iglesia como cuerpo de Cristo

59. Interpretaciones y problemas

La descripción paulina más típica de la iglesia es la de cuerpo de Cristo. Aunque la idea que subyace en tal designación figura en otros pasajes del Nuevo Testamento[1] —bastaría con pensar sólo en la imagen de la vid y los sarmientos (Juan 15)—, la calificación exacta de «cuerpo de Cristo» es típicamente paulina. En general puede decirse que ofrece una explicación más amplia del significado de la iglesia en cuanto a pueblo de Dios. Describe el modo de existencia de la iglesia como pueblo de Dios; habla del vínculo especial que ella tiene con Cristo en su condición de pueblo de Dios y como nuevo Israel.

Ha surgido un número abrumador de ideas acerca del significado de la expresión «cuerpo de Cristo» (σῶμα Χριστοῦ, 1 Co. 12:27; *cf.* Ef. 1:23; Col. 2:17) en su designación de la iglesia. A primera vista, incluso es difícil formarse una idea clara de todas ellas y clasificarlas adecuadamente. Esto vale, en particular, para el desarrollo de la investigación que ha tenido lugar últimamente tanto en círculos protestantes como católico-romanos. En todo esto, eruditos y especialistas han intentado una revisión, modificación, o aclaración de las ideas anteriores basándose en todo tipo de material proveniente tanto del judaísmo contemporáneo como del

1 *Cf.*, p. ej., E. Schweizer, «Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologoumena», *TLZ*, Vol. 86, 1961, cols. 168ss.

mundo helénico. En el marco general de la presente investigación es prácticamente imposible describir en detalle el desarrollo y la historia de tal investigación.[2] Sin embargo, para una correcta y profunda visión de este capítulo es indispensable profundizar algo al respecto.

En general, la calificación de la iglesia como «cuerpo de Cristo» denota la estrecha comunión y la relación especial entre Cristo y su iglesia. Algunos opinan —como veremos más adelante— que tal designación no es tanto un asunto acerca de la comunión entre Cristo y su iglesia como lo es de la relación entre los creyentes.[3] Por lo tanto, se ha apelado al modo en que el mundo griego usaba la figura del cuerpo para hablar de la vida comunitaria estatal y en sociedad. Sin embargo, la mayoría de los estudiosos admite que el significado que Pablo le da a esta expresión de ningún modo se agota con esta interpretación pragmática o social del concepto «cuerpo de Cristo», pues no sólo califica la relación entre los creyentes como una comunidad fraternal sino primordialmente alude a la relación de comunión entre Cristo mismo y su iglesia. Las preguntas que surgen una y otra vez, se pueden resumir así: ¿en qué sentido esta comunión es calificada por esta idea?; ¿cómo se debe entender aquí el término «cuerpo»?; ¿qué empuja a Pablo a usar sólo la palabra «cuerpo» al señalar esta relación?

Al analizar las respuestas, en general se pueden distinguir dos concepciones. Aquellas que entienden la expresión «cuerpo de Cristo» en un sentido colectivo y figurado, y las que lo toman en un sentido literal y personal. En la elaboración y el manejo de cada una de estas dos interpretaciones, se revelan amplias y sustanciales diferencias. De todos modos, la distinción entre la interpretación metafórico-colectiva (A), y la explicación personal-concreta (B) de la fórmula «cuerpo de Cristo», parece la más útil para una aproximación exegética de toda esta cuestión.

(A) Interpretación metafórico-colectiva

El criterio que toma la expresión «cuerpo de Cristo» en sentido metafórico-colectivo es, al menos en una primera instancia, el más

---

2 Sobre esta cuestión, véase, entre otros, J.J. Meuzelaar, *Der Leib des Messias*, 1961, pp. 1-19; H. Javet, «La Doctrine Paulinienne du Corps du Christ», en *Littérature et Théologie Paulinienne* (*Recherches Bibliques*, V), 1960, p. 185ss. Para el desarrollo mostrado en la teología (y exégesis) católico-romana, véanse los exactos y valiosos informes de W.D. Jonker, *Mistieke Ligaan en Kerk in die Nuwe Rooms-Katolieke Teologie*, 1955.

3 Para este «significado práctico de los conceptos paulinos», véase Meuzelaar, *ibid.*, p. 16, quien también sostiene este criterio (*cf.* 168ss.). Entre los exégetas católico-romanos este concepto ha sido defendido por L. Deimel, *Leib Christi*, pp. 22, 42. H. Schlier, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, 1930, lo defiende tomando en cuenta las expresiones de Ro. y 1 Co. en contraste con aquellas de Ef. y Col. Véase más adelante en el texto.

tradicional tanto en la exégesis protestante como en la romana. Su punto de partida es que la designación «cuerpo de Cristo» es una representación figurada de la comunión vital de la iglesia con Cristo. Por lo tanto, «cuerpo» no es en realidad el propio cuerpo real, histórico o glorificado de Cristo, sino la iglesia en cuanto a comunidad fraternal. Pero también hay profundas diferencias sobre la naturaleza de tal relación metafóricamente descrita; de un modo particular entre (1) la interpretación protestante y (2) la romana.

(1) Interpretación protestante

Es característico de esta concepción tradicional que por «cuerpo de Cristo» se entienda exclusivamente el modo de existencia «pneumático» (espiritual) de la iglesia sobre la base de su comunión con el Cristo exaltado. Es el Espíritu quien establece esta comunión como cuerpo de Cristo. La iglesia es el cuerpo de Cristo en cuanto a fraternidad en la cual Cristo mora por su Espíritu, y a la cual él vivifica y llena por su Espíritu.[4] En tal contexto, con frecuencia se habla del cuerpo de Cristo como la iglesia invisible y como la comunión mística entre Cristo y la iglesia.[5]

(2) Interpretación romana

La exégesis romana tradicional no piensa en la iglesia tanto como el cuerpo pneumático de Cristo, sino como fruto de la unión de la iglesia con la naturaleza humano-divina de Cristo. Especialmente determinante para esto es el modo como la iglesia recibe su participación en el cuerpo del Señor mediante la eucaristía. Todo ello tiene por resultado que se habla de la iglesia en cuanto a cuerpo de Cristo en un estilo bastante «masivo», acentuándose la identificación de Cristo y su cuerpo-iglesia. La iglesia puede ser llamada el cuerpo de Cristo, pues en ella Cristo recibe una extensión de su existencia al punto que esa forma de unidad de la existencia de Cristo y su iglesia puede ser llamada el Cristo «místico o «colectivo». Pero incluso en esta concepción tradicional, la descripción de la iglesia como cuerpo de Cristo —pese a esta identificación— mantiene un carácter metafórico. Por cierto que la iglesia se halla unida al cuerpo personal del Señor —entendido en

4 Para la literatura exegética que presenta esta concepción, véase la obra de Traugott Schmidt, ya aparecida en 1919 pero que continúa siendo influyente, *Der Leib Christi*, pp. 142ss.

5 Para esta concepción de la teología clásica (Agustín, Calvino) y moderna («ecuménica»), véase H.M. Matter, *Der Kerk als Lichaam van Christus* (*Rome, Reformatie, Oecumene*), 1962, pp. 7ss.

sentido literal (p. ej., en la eucaristía)—, pero ella por sí misma no es ese cuerpo. Lo es como la totalidad de aquellos con los cuales Cristo se hace uno.[6]

En consecuencia, por muy importantes que sean las diferencias en esta interpretación tradicional figurada del «cuerpo de Cristo» —en particular entre los intérpretes católico-romanos y los protestantes—, no se puede decir que las diferencias surjan de una interpretación fundamentalmente distinta de la palabra «cuerpo». Porque ambas concepciones parten del significado colectivo del cuerpo como designación de la totalidad orgánica de los creyentes en su unión con Cristo. La diferencia radica en la manera de comprender la naturaleza de esta unión.

(B) Interpretación personal-concreta

En años recientes, se han suscitado serias objeciones en contra de la interpretación metafórica y tradicional del concepto «cuerpo de Cristo», tanto por sectores protestantes como romanos. En lo que a la interpretación protestante se refiere, tal crítica está dirigida ante todo al carácter pneumático unilateral que se le asigna al cuerpo de Cristo. Por su lado, la crítica contemporánea del punto de vista romano tradicional ataca en especial la extensión colectiva que se supone la existencia de Cristo ha recibido en la iglesia como cuerpo suyo. Exégetas romanos recientes no encuentran nada de esto en Pablo. Es notable, sin embargo, que esta doble crítica —no importa cuán distintos sean sus puntos de vista y sus respectivos resultados— se unifica en el hecho de que ha pasado de una concepción figurada a un concepto literal y personal del «cuerpo de Cristo». Esto es, se entiende la palabra «cuerpo» en el sentido del cuerpo histórico y glorificado de Cristo. Aquí conviene detenerse para hablar un poco de (1) la nueva perspectiva protestante, y (2) de la nueva perspectiva romana.

(1) La nueva perspectiva protestante

Ésta la representa E. Percy, cuyo libro (*Der Leib Christi*)[7] es citado con frecuencia. El punto de partida para su crítica radica en que la concepción tradicional explica la expresión «cuerpo de Cristo» según la analogía de una antropología dicótoma. La iglesia

6 En la medida que la literatura exegética se halla involucrada, las claras exposiciones de A. Wikenhauser, *Die Kirche als der Mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, 2a. ed., 1940, son verdaderamente representativas de su concepción tradicional dada a conocer en gran variedad de formas; véase también E. Mersch, *The Whole Christ*, TI 1938.

7 *Der Leib Christi* (Sôma Christou) *in den paulinischen Homologoumena und Antilegomena*, 1942.

es el cuerpo de Cristo pues él la constituye por su Espíritu y la revive al morar en ella. Ésta es una representación de la relación entre cuerpo y alma (o espíritu) que, según Percy, es completamente ajena a Pablo. Por esta razón tampoco puede valer como principio interpretativo para la designación de la iglesia como cuerpo de Cristo.

Sin embargo, la objeción material que aduce Percy no es menos incisiva: que con esta concepción, la comunión entre Cristo y su iglesia denotada como «cuerpo de Cristo» se entiende primordial o exclusivamente como una unión espiritual o «mística», constituida por el Espíritu como poder interno y vivificante. En contra de esta concepción «mística» debe mantenerse, sin embargo, que según Pablo esta unidad —que también se expresa con las fórmulas «en Cristo» y «con Cristo»— tiene primeramente un carácter histórico-redentor en el sentido de que la iglesia («los muchos») ha sido incorporada en Cristo. Es esta solidaridad «objetiva» lo que hace de la iglesia el cuerpo de Cristo.[8] Con ello no se niega ni se considera menos significativo el íntimo morar espiritual de Cristo en la iglesia sustentado por el Espíritu. Por el contrario, la unidad objetiva e histórico-redentora del «todos en uno» es el fundamento de esta comunión espiritual. Y si ahora, tal como Percy ha demostrado, esta unidad también constituye el punto de partida para entender la calificación «cuerpo de Cristo», está claro que no se puede entenderla según la analogía de la idea del cuerpo humano habitado por el alma o animado por un espíritu.

Otra cuestión es cómo, según la interpretación de Percy, se debe explicar el uso de la denominación «cuerpo de Cristo». Percy mismo ofrece una solución muy radical y cuestionable, pues se niega a tomar la expresión «cuerpo de Cristo» en sentido metafórico, y le da el significado literal del cuerpo histórico de Cristo que murió en la cruz y resucitó al tercer día. Partiendo de la idea de que la iglesia estuvo incorporada en la muerte y resurrección de Cristo —de tal modo, que se la puede considerar como incluida a él—, ella coincide con la existencia corporal de Cristo en la cual él murió y sufrió por ella. De manera que, Percy concluye que este cuerpo de Cristo es idéntico a la iglesia y es fundamentalmente el mismo cuerpo que murió en la cruz y resucitó tres días después.[9] Es innegable que aquí se da un «salto» tanto terminológico como sustan-

---

8 Para esta interpretación del «cuerpo de Cristo» como la totalidad de aquellos que han sido incorporados en Cristo, véase también, p. ej., S. Hanson, *The Unity of the Church in the New Testament*, 1946; para la relación con la «teología de Adán» en el judaísmo, Schweizer, «Die Kirche als Leib Christi», *TLZ*, 1961, cols. 163ss.

9 *Der Leib Christi*, p. 44.

cial. El hecho de que Cristo ha sufrido en su cuerpo por los suyos como su sustituto y representante, y que los suyos han sido incluidos en él —en el sentido de que han muerto y han sido sepultados con él, «mediante su cuerpo» (Ro. 7:4)— no es lo mismo que decir que ellos mismos sean ahora su cuerpo en el sentido histórico y literal del vocablo. Pues no sólo la expresión «han sido incluidos en» no es lo mismo que «son idénticos con», sino que la idea de que en su cuerpo Cristo representa a los suyos no es reversible en el sentido de que los suyos ahora representarían a ése cuerpo. Aquí se efectúan transiciones y se sacan conclusiones que, sin importar cuán estrechamente parezcan aproximarse algunas veces al uso paulino, no se encuentran en Pablo y no pueden aceptarse como legítimas conclusiones de lo que dice Pablo.[10]

Cabe mencionar que el abandono de la interpretación figurada y colectiva en favor de una interpretación literal y personal del cuerpo de Cristo, es algo que se ve con frecuencia en la literatura reciente.[11] También se encuentra, por ejemplo, en la obra de J.A.T. Robinson, *The Body*. Aquí otra vez se da el «salto», si bien de modo algo diferente al de Percy. Robinson parte de las palabras de la última Cena que ocurren también en Pablo. Según Robinson, cuando Jesús dice «éste es mi cuerpo... ésta es mi sangre», lo que hace es comunicarse a sí mismo a sus discípulos; Jesús les transfiere su propio ser, su vida y personalidad. Y la conclusión de Robinson es: «en la medida que la comunidad cristiana se nutre de este cuerpo y esta sangre, llega a ser la misma vida y personalidad del Señor resucitado».[12] Reconoce lo siguiente: «aquí se da un salto desde 'nutrirse de' a 'llegar a ser' que no ha sido explicado». Y Pablo es el único que da este salto. Robinson habla del «extraordinario salto cualitativo desde la eucaristía a la *ecclesia* misma en cuanto a extensión de la personalidad humana de Cristo Jesús», y cree que es capaz de explicar este salto apelando a la experiencia de

---

10 Véase más adelante, la última parte de la sección 60.

11 Aquí ya se puede aludir a la concepción de Albert Schweitzer. De acuerdo con su visión, en el pensamiento paulino la iglesia constituye una unidad tan íntima con Cristo que incluso ahora participa de la resurrección-corporeidad de Cristo (*cf. The Mysticism of Paul the Apostle* p. 101ss.). A partir de esta idea y por medio de una significativa simplificación se llega a la noción del cuerpo de Cristo. «La participación de los escogidos en Cristo en una misma corporeidad se convierte en ser parte vital del cuerpo de Cristo» (*ibid.*, p. 117). Esta concepción es característica del libro de Schweitzer, y no ha tenido aceptación debido a su anticipación extremadamente realista de la participación de los creyentes en la resurrección-corporeidad de Cristo. Aun así, Schweitzer con su visión escatológica de la unidad de Cristo con los suyos propia ha tenido tremenda influencia (en oposición a la concepción místico-pneumática) (*cf.* Percy, *Leib*, p. 32, n. 69). Por lo tanto, él debería ciertamente ser mencionado en el contexto de los autores ya incluidos en la lista.

12 *The Body*, p. 57.

Pablo en el camino a Damasco. El apóstol vio allí al Señor resucitado en su cuerpo glorificado, quien le preguntó: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?». A su vez, Saulo le preguntó: «Quién eres, señor?», y Jesús le respondió: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues» (Hch. 9:4-5). A partir de este texto, Robinson concluye que el apostolado de Pablo se fundamentó «en la revelación del cuerpo resucitado de Cristo, no como un individuo singular, sino como la comunidad cristiana».[13] Con todo, es muy dudoso que esto pueda tenerse como una explicación válida de dicho «salto», y difícilmente responde la pregunta de por qué «el cuerpo de Cristo inevitablemente tuvo para él [Pablo] tal significado». Porque el hecho de que en dicha ocasión (de Hch. 9) Jesús se identifica a sí mismo con su iglesia no significa en absoluto que, por lo tanto, la iglesia pueda ser percibida como su cuerpo (glorificado). Uno tendría que llegar a la conclusión de que en Jesús la iglesia se le apareció a Pablo durante aquella experiencia camino a Damasco; y la iglesia se le apareció no como una realidad terrenal, sino celestial. De esta forma, saldríamos de los límites que demarcan el sentido de las palabras en Hechos 9:4ss.; 22:7ss; 26:14ss.[14]

(2) La nueva perspectiva romana

A pesar de la poca justificación que pudiera tener este «salto» que identifica a la iglesia con el cuerpo (literal) de Cristo, esta explicación ofrecida por el sector protestante ha venido a ser la base de una serie de nuevos escritos romanos que —discrepando con la explicación romana tradicional— han venido a abogar en favor del significado personal y literal. Aquí se debe mencionar, en particular, la obra del profesor L. Cerfaux,[15] seguido por otros autores romanos como P. Benoit, W. Goossens, J. Havet, etc.[16]

Según Cerfaux, la idea paulina de la iglesia como cuerpo de Cristo experimentó un desarrollo. El punto de partida es la comparación que se hace entre la iglesia y el cuerpo humano, cuyos

---

13 *Ibid.*, p. 58.

14 Además, con bastante frecuencia uno se encuentra con la concepción de que la fuente de la designación paulina de la iglesia como «cuerpo de Cristo» debe ser buscada en que Cristo se identifica a sí mismo con su iglesia. Además de la literatura mencionada en Meuzelaar, *Der Leib des Messias*, p. 13, véase L. Cerfaux, *The Church in the Theology of St. Paul*, p. 262, nota 1. Según Cerfaux incluso Agustín sostuvo esta visión, pero el mismo Cerfaux la rechaza.

15 Véase la nota previa.

16 P. Benoit, «Corps, tête et plérôme dans les Epitres de la captivité», *Revue Biblique*, 1956, pp. 5ss.; W. Goossens, *l'Eglise Corps du Christ*, 2da. ed., 1949; J. Havet en el artículo antes mencionado, en *Littérature et Théologie Paulinienne*, 1960; véase además la literatura que allí se menciona.

miembros permanecen en relación orgánica unos con otros (1 Co. 12; Ro. 12). Esta comparación se extrae del pensamiento griego del tiempo de Pablo. Nada era más natural, sin embargo, que bajo la pluma de Pablo esta fórmula «se desarrollara en una forma más compleja».[17] Dado que el apóstol infiere de la eucaristía la unidad de la iglesia —la unidad viene de la participación comunitaria del pan que es el cuerpo del Señor (1 Co. 10)— en un momento dado Pablo combinó el cuerpo de Cristo con el «cuerpo» del símil griego, a fin de sustituir seguidamente al primero con este último. El cuerpo único de la fórmula helenista denota el cuerpo único de Cristo. Y ese cuerpo (como surge del texto de la Cena) es «su cuerpo verdadero y personal». En consecuencia, este cuerpo literal es la fuente y el punto central de la unidad en el mundo cristiano. Los cristianos «son uno identificados con este cuerpo. Entre ellos mismos son 'uno' por referencia al cuerpo de Cristo».[18]

Cerfaux afirma que las epístolas de la cautividad desarrollan más esta idea de Pablo. «Se podría decir que la palabra *soma* fascinaba a Pablo».[19] Mientras que en Romanos y 1 Corintios, el apóstol fundamenta la unidad de iglesia en la comunión con el cuerpo crucificado de Cristo que acontece en la eucaristía, en las epístolas de la cautividad el Cristo exaltado y su cuerpo glorificado definen la esencia de la iglesia. Es el Cristo glorificado quien llena a la iglesia con su presencia, y es él cuyo cuerpo es la iglesia ahora denominada con tantas palabras (Ef. 1:22; Col. 1:24). Aquí nos encontramos con «una fórmula nueva, la cual es únicamente posible al nivel de las epístolas de la cautividad».[20] De acuerdo con esto, aquí es donde tiene lugar la identificación (¡el «salto» de Robinson!). El cuerpo glorificado de Cristo que está en los cielos es la morada de la plenitud de su Divinidad. Porque la iglesia puede identificarse a sí misma con este cuerpo, recibe a su vez la plenitud de la vida divina. «En el orden místico nada se opone a una verdadera identificación de la iglesia con el cuerpo glorioso de Cristo. La iglesia y Cristo son el mismo cuerpo en virtud de una identificación mística de la iglesia con el cuerpo resucitado».[21]

La diferencia entre esta nueva concepción romana de la iglesia como cuerpo de Cristo y la concepción tradicional es que «el cuerpo de Cristo» ya no se entiende más en sentido metafórico y

17 *The Church in the Theology of St. Paul*, p. 266.

18 *Ibid.*, p. 278.

19 *Ibid.*, p. 325.

20 *Ibid.*, p. 330.

21 *Ibid.*, p. 343.

colectivo, sino en un sentido «real y personal».[22] Indudablemente que en ambas concepciones romanas —literal y figurada— la unidad expresada se basa en la participación de la iglesia en la naturaleza histórica humano-divina de Cristo. Pero mientras que en la concepción tradicional se concibe esta unidad como la unión de Cristo con el cuerpo colectivo de la iglesia —y así Cristo recibe en su iglesia una extensión de su existencia, lo que ha sido descrito como el Cristo místico o colectivo—, la nueva concepción rechaza todo concepto colectivo del «cuerpo de Cristo». De acuerdo al nuevo punto de vista, el punto crucial de la expresión «cuerpo de Cristo» no es que la unión ocurra entre Cristo y la masa colectiva, sino que es la iglesia la que se une al cuerpo personal de Cristo. Por tanto, el rasgo especial de esta exégesis radica en considerar la identificación de la iglesia y el cuerpo de Cristo desde la perspectiva de su cuerpo, personal, histórico y glorificado, y no desde la perspectiva de la iglesia en cuanto a cuerpo colectivo en un sentido metafórico.

No queremos detenernos en todas las modificaciones de esta nueva concepción,[23] ni en los intentos realizados por la literatura *exegética y dogmática romana para combinarla con la visión tradicional* (confirmada en la encíclica *Mystici Corporis* de Pío XII, en 1953).[24] Pero en general se puede decir que la identificación de la iglesia con el cuerpo literal de Cristo está muy de acuerdo con la exégesis de Robinson y de Percy, aunque para ellos el «salto» de esta identificación ciertamente no tiene el mismo significado ni el mismo trasfondo dogmático. Sin embargo, no nos interesa dar aquí una extensa descripción de todos esos detalles, sino más bien retornar a la exégesis de los textos de Pablo. De lo ya mencionado, es evidente que una exégesis de dichos textos hará surgir, entre otros, los siguientes interrogantes:

(a) En las epístolas paulinas (o en algunas de ellas), ¿se debe entender la expresión «cuerpo» —en cuando a designación de la

22 Para ser exactos, Cerfaux escribe: «la expresión es siempre metafórica», pero luego define tal cualidad metafórica de este modo: «El nombre de la causa místicamente presente (el cuerpo resucitado) se atribuye al efecto (los cristianos son la *pleroma* de Cristo)», (p. 344). En consecuencia, aparentemente la identificación «óntica» no se produce. El cuerpo-iglesia de Cristo puede considerarse como «una realidad distinta del cuerpo físico» (*loc. cit.*). Pero incluso entonces la palabra «cuerpo» se refiere en ambos casos al cuerpo personal (glorificado) de Cristo. La palabra «metafórica» ciertamente restringe la identificación de la iglesia con el cuerpo de Cristo, pero no el sentido literal, no metafórico en el cual se habla del «cuerpo de Cristo».

23 Para esto, véase p. ej., W.D. Jonker, *Mistieke Ligaam*, y J. Havet, en *Littérature et Théologie Paulinienne*, 1960.

24 Interesante y característico por la manera en la cual se hace el intento de combinar la exégesis más reciente y la doctrina más antigua de la iglesia puede considerarse el esfuerzo de J. Havet (*ibid.*, pp. 213ss.) por permanecer en armonía con la visión colectiva del *corpus Christi* en la encíclica antes mencionada.

iglesia— sólo como una metáfora que aclara las relaciones mutuas dentro de la iglesia?

(b) ¿Se debe interpretar la expresión «cuerpo» —entendida como la relación entre Cristo y su iglesia— en sentido metafórico o literal?

(c) Si se parte de la concepción metafórica, ¿qué quiere decir la palabra «cuerpo» cuando habla de la unidad de Cristo y su iglesia?

(d) ¿Es posible señalar o explicar el origen de este lenguaje paulino? Esta última pregunta nos pondrá en contacto con los métodos gnósticos y judíos de interpretación, que se encuentran en la literatura más reciente.

60. «Cuerpo» y «cuerpo de Cristo» (Romanos y 1 Corintios)

En las profundas discusiones acerca del significado de la expresión «cuerpo de Cristo» como definición de la iglesia, se ha observado que las declaraciones de Pablo al respecto —al menos en lo referente a Romanos y 1 Corintios— tienen un claro significado parenético.[25]

En Romanos 12:3ss., se exhorta a los creyentes a que cada uno sepa cuál es su lugar en la iglesia como un todo, lo cual se ejemplifica con la figura del cuerpo en el cual hay muchos miembros, pero donde también cada miembro cumple una función propia. Es así que la iglesia debe conocerse a sí misma. Aunque somos muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, e individualmente somos miembros los unos para con los otros (Ro. 12:5). Lo que sigue muestra que los creyentes deben conducirse de acuerdo con esa regla, contentándose cada uno con el don recibido y siendo útil en el ejercicio del mismo. La más elaborada «perícopa del cuerpo» que ofrece 1 Corintios 12:14ss., tiene idéntico significado. En ella se trata del tema de los muchos miembros y funciones que hay en un cuerpo, y la ilustración toma el carácter de una parábola: «si el pie dijere: Porque no soy mano... y si el oído dijere...». A partir de esto se expone la verdadera naturaleza del cuerpo en su unidad y diversidad, con continuas aplicaciones indirectas a la iglesia (vv. 15-27). Por lo tanto, no cabe duda que en estas perícopas se habla de la unidad (y diversidad) de la iglesia, la que se aclara y recomienda con la imagen del cuerpo humano. El argumento de Pablo nos recuerda con claridad el uso figurativo de otros escritores griegos, entre los cuales algunos —a partir de imágenes elaboradas con las funciones del cuerpo— ilustran en forma

---

25 *Cf.* particularmente Meuzelaar, *Der Leib des Messias*, pp. 16ss., 117ss.

de parábola la necesidad de que en una comunidad específica haya cooperación mutua.[26]

No cabe duda entonces que el concepto de la unidad orgánica de la iglesia juega un papel importante cuando se aplica a la iglesia la expresión «cuerpo de Cristo». También está claro que tal aplicación tiene un significado parenético y práctico. Por otra parte, resulta superficial suponer que en algunas (o en todas) las epístolas de Pablo, esta idea del cuerpo sólo se refiere a la unidad y diversidad mutua de los creyentes,[27] y que el agregado «de Cristo» debería tomarse únicamente como un genitivo calificativo en el sentido de «cuerpo perteneciente a Cristo», «el cuerpo cristiano», o algo similar.[28] Pero la verdadera pregunta es ésta: Cuando Pablo califica a la iglesia como cuerpo de Cristo, ¿parte de una concepción general y figurada con respecto a ciertas partes de la sociedad humana, y desde allí se mueve a dimensiones más profundas?[29] El concepto «cuerpo» ocupa en Pablo un lugar tan importante,[30] que lo más natural sería pensar lo contrario. Lo más natural sería que a la raíz de este lenguaje metafórico —aplicado a las relaciones mutuas de la congregación— existiese un concepto más profundo de la iglesia como cuerpo de Cristo. Esto no es únicamente razonar a partir de probabilidades, sino que surge de la estructura de la argumentación de Pablo. El apóstol no parte de las relaciones internas de la iglesia como cuerpo para proceder de allí a su relación con

---

26 Véanse las detalladas exposiciones de, p. ej., de Wikenhauser, *Die Kirche*, pp. 130-143; también véase Meuzelaar, *ibid.*, pp. 149ss. En este sentido, seguramente la más conocida es la fábula que Meninius Agrippa elabora respecto de la función del estado como «estómago» en relación con las otras «partes del cuerpo» social. Un interrogante que surge aquí es si en esta literatura el «cuerpo» ya tiene el significado metafórico de «organismo», comunidad, etc. Según algunos, esto no se infiere del griego σῶμα (= cuerpo) en contraste al latín *corpus* (*cf.*, p. ej., Wikenhauser, p. 225). Particularmente una inscripción griega de Cirene ha sido discutida en este sentido por cuanto hay una mención al σῶμα; véase T.W. Manson, «A Parallel to a N.T. Use of *soma*», *Journal of Theol. Studies*, 1935, p. 385. Otros, sin embargo, han disputado enérgicamente que aquí o en cualquier otro lugar sw/ma tiene el significado de «comunidad»; *cf.*, p. ej., Cerfaux, *The Church in St. Paul*, pp. 272ss.

27 Como supone Schlier, p. ej., en relación con Ro. y 1 Co., en contraposición a las epístolas de la prisión, donde según él emerge una concepción completamente diferente de la iglesia como cuerpo (*Christus und die Kirche im Epheserbrief*), 1930, pp. 39ss. Por otra parte, Meuzelaar, p. ej., anhela comprender todo el uso lingüístico paulino (incluyendo Col. y Ef.) exclusivamente según estas mutuas relaciones de los creyentes (*Der Leib des Messias*, pp. 168ss.).

28 Matter prefiere pensar en un genitivo de origen o autoría (*originis* o *auctoris*). Así como Dios ha formado el cuerpo humano de una cierta manera, también la iglesia es la obra creativa de Cristo y por esto su cuerpo (formado por él). Incluso desea entender la abreviada expresión «así también Cristo» (1 Co. 12:12) en el sentido de «así también lo hace Cristo» (*De Kerk als Lichaam van Christus* pp. 19-22).

29 Como Cerfaux, p. ej., también quiere. Véase la sección 59, puntos (B), (2).

30 Robinson tiene el mérito de haber demostrado esto con claridad en su obra *The Body*, aunque se puede suscitar algunas objeciones a su exégesis.

Cristo, sino que razona en dirección opuesta. Pablo argumenta que la iglesia es el cuerpo de Cristo y, por tanto, de aquí se desprende que debe conducirse internamente como un «cuerpo», y el pie no debe decir: «porque no soy una mano...» etc.

Esto vale de inmediato para las conocidas declaraciones de Romanos 12 y 1 Corintios 12. En el primer pasaje se afirma que así como en un cuerpo hay muchos miembros pero no todos los miembros tienen idénticas funciones, del mismo modo aunque somos muchos, somos un cuerpo en Cristo pero miembros individuales unos de otros (Ro. 12:4ss.). El hecho de que la iglesia es un cuerpo y como tal debe conducirse en unidad tiene su fundamento en este otro hecho: que «los muchos» son un cuerpo «en Cristo». De modo similar, en 1 Corintios 12:12ss. se dice que tal como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, «así también ocurre con Cristo» (οὕτως καὶ ὁ Χριστός). Aunque aquí encontramos una forma de expresión abreviada, ciertamente está claro que Pablo no infiere que la iglesia es un cuerpo a partir de la existencia de la iglesia como comunidad, sino a partir de Cristo y del vínculo que la une a él. El significado de esta referencia a Cristo no es otro que el expresado resumidamente en las palabras: «Ahora bien, vosotros sois el cuerpo de Cristo» (12:27)

La cuestión central, entonces, es qué se quiere comunicar con la expresión «cuerpo de Cristo». Nos concentraremos, primero, en los datos ofrecidos por las «epístolas principales», no para sugerir una división entre ellas y las epístolas de la cautividad, ni para que *a priori* aceptemos un desarrollo en las ideas de Pablo, sino porque la presentación de Efesios y Colosenses se complica porque en ellas no sólo se menciona el cuerpo de Cristo, sino también a Cristo como Cabeza del cuerpo.

Romanos 12:5

Ya desde el principio, vemos una indicación clara del significado que Pablo asigna a esta expresión en las palabras citadas de Romanos 12:5: «Así los muchos somos un cuerpo en Cristo».[31] Tanto la expresión característica «muchos», como el definitivo «en Cristo», provienen de la conocida terminología que pone de relieve a los muchos incluidos en uno, a la iglesia como representada por

31 En Ro. 12:5, la expresión οἱ πολλοί (= los muchos) forma antítesis con τὸ δὲ καθ' εἷς (= y cada uno; la RV60 rompe la antítesis al traducir «y todos»). La intención de οἱ πολλοί es dar expresión a lo colectivo: todos nosotros. Sin embargo, no dice οἱ πάντες (= todos; lo que a fin de cuentas es lo mismo, *cf.* Gá. 3:28), sino que se limita la expresión con la característica expresión οἱ πολλοί. Para más detalles, véase el texto.

Cristo. Por lo tanto, el rasgo distintivo de la idea de «cuerpo» es que estos muchos —en virtud de su común pertenencia a Cristo— forman en él una nueva unidad unos con otros. Los muchos están todos unidos en él, no cada uno en forma individual, sino como una unidad corporativa. De esta forma, el carácter especifico de la calificación está en ubicar en primer plano la nueva unidad que los «muchos» forman en Cristo. Pero el factor constitutivo de tal unidad se halla en que los muchos fueron incluidos «en Cristo». Por tanto, es sobre esta idea —tan fundamental para la prédica de Pablo[32]— que reposa el concepto de la iglesia como un cuerpo en Cristo o como cuerpo *de* Cristo (1 Co. 12:27).[33]

De modo que, con esto se refuta el criterio que afirma que la idea del cuerpo de Cristo se basa en que él habita espiritualmente en su iglesia. Según este concepto —basado en la analogía con una dicotomía antropológica— se piensa en la iglesia[34] como si fuera el órgano que es «vivificado» por Cristo y así es juntado en una unidad. Pero hay que partir objetando que Pablo no piensa en términos dicótomos y que para él la palabra «cuerpo» no denota sólo el organismo material y externo vivificado por el alma (o espíritu), sino al hombre mismo (incluyendo su «alma»).[35] Pero aparte de eso, la terminología mencionada hace inequívocamente claro que el «cuerpo» no se concibe ante todo como una unidad pneumática, sino (podríamos quizá decirlo) como una unidad histórico-redentora «objetiva». Así como los creyentes pertenecen a la simiente única de Abraham en virtud de su pertenencia a Cristo (Gá. 3:29; *cf.* v. 16), del mismo modo ellos (si son de Cristo) han sido hechos sus miembros y, en conjunto, su único cuerpo. Como lo veremos más adelante, lo pneumático es indudablemente de importancia monumental en la posterior realización de esta unidad del cuerpo. Pero tal como lo hemos constatado en otro contexto,[36] la secuencia en esta concepción no es: Cristo, después el Espíritu, y después el cuerpo, sino más bien: Cristo, después el cuerpo-en-Cristo, y después el Espíritu.

---

32 *Cf.* La sección 10.

33 Esto se muestra con mucha claridad en el escrito de Percy, *Der Leib Christi.*

34 Para esta antigua idea (tal como la sostienen H.J. Holtzmann, T. Schmidt, y A. Wikenhauser), véase la detallada refutación de Percy, *Der Leib Christi*, pp. 10ss. (*cf.* también más arriba, la sección 59).

35 Véase la sección 19.

36 Véase la sección 38.

1 Corintios 12:13

Tanto la traducción como la exégesis correctas de 1 Corintios 12:13 son de especial importancia para lo que nos ocupa: «porque en un Espíritu fuimos todos bautizados para unirnos a un cuerpo, ya sean judíos o griegos, esclavos o libres, y a todos se nos dio a beber de un mismo Espíritu». La expresión sirve como confirmación de la exposición parenética que le precede, que afirma que junto a toda la diversidad de dones, se debe tener siempre presente la unidad del Espíritu. A este fin, el apóstol ahora señala —en los versículos 12 y 13— a la unidad que está «detrás» de la unidad del Espíritu, a saber, a la unidad del cuerpo. Le recuerda a la iglesia su bautismo como el momento de su incorporación en el cuerpo de Cristo («bautizados para entrar en un cuerpo»). Esta expresión no dice que la unidad del cuerpo se concreta en el bautismo, como si dijera «bautizados para que seamos un cuerpo»,[37] o «a fin de formar juntos un cuerpo».[38] Más bien la expresión empleada aquí —βαπτίζω εἰς (= bautizar para entrar en)— denota que el bautizado es conducido a una relación con una persona o unidad ya existente (*cf.* 1 Co. 10:2, Gá. 3:27). Por lo tanto, significa la incorporación en un cuerpo ya existente,[39] esto es, en la comunión de los que han sido incorporados y bautizados en Cristo. De aquí que tampoco se deba concebir al Espíritu como el factor que constituye al cuerpo (de modo que hubiera que traducir «por un Espíritu»[40]), sino como el don del cual los creyentes participan en virtud de su incorporación al cuerpo. Porque estar en Cristo y pertenecer a su cuerpo significa estar en el Espíritu (Ro. 8:9),[41] significa ser puesto bajo el gobierno del Espíritu. Según nuestro razonamiento, no es el Espíritu quien nos incorpora en el cuerpo por medio del bautismo, sino que lo contrario, la incorporación por el bautismo significa ser bautizado con el Espíritu de Cristo. Esto es también evidente por la expresión siguiente de 1 Corintios 12:13 (que quita toda duda respecto de la exégesis del pasaje): «y a todos se nos dio a beber de un mismo Espíritu». Ya sea que se entienda este «dar a beber» en relación al bautismo[42] o —según nuestra opi-

37 Así, p. ej., Wikenhauser, *Die Kirche*, p. 102; también Lietzmann, *Cor.* p. 63. Véase, por otra parte la nota de rectificación de Kümmel en p. 187.

38 Así, Matter, *DeKerk*, p. 20.

39 Así justamente Percy, *Der Leib Christi*, p. 16.

40 Así, p. ej., Wikenhauser, *Die Kirche*, pp. 101, 102, 116ss.; Grosheide, *1 Cor.*, p. 330.

41 *Cf.* la sección 38.

42 Así, p. ej., Lietzmann-Kümmel, Grosheide («no de bautismo..., sino por el recibir al Espíritu en el bautismo»), Percy, Wikenhauser.

nión[43] más correctamente— en relación a la santa cena,[44] esta claro que aquí no se quiere decir que el Espíritu sea el autor del cuerpo, sino que es el don del cual todos participan en virtud de su pertenencia al único cuerpo de Cristo.

1 Corintios 6:15ss.

El mismo pensamiento subyace en la admonición notable y profunda que 1 Corintios 6:15ss hace contra la fornicación. Los miembros de Cristo no deben hacerse miembros de una ramera. Pues el que se une a una prostituta, es un cuerpo (una carne) con ella. Pero quien se une al Señor es un Espíritu con el Señor. Ser miembro del cuerpo de Cristo significa ser un Espíritu con él, significa participar de y ser gobernado por el Espíritu del Señor. Como miembro del cuerpo de Cristo, el creyente debe dejarse guiar por el Espíritu y no puede al mismo tiempo ser un cuerpo con una ramera. Otra vez, aquí la comunión con el Espíritu es una consecuencia de ser parte del cuerpo, y no a la inversa. Si uno se pregunta cuál es la base de ser miembro de Cristo —y de su resultado que es ser un templo del Espíritu— se da una clara respuesta en lo que sigue: «no sois vuestros, pues habéis sido comprados por precio» (vv. 19-20). El ser de Cristo, el ser miembro de su Cuerpo, se fundamenta en el hecho de que él se apropió una vez de los suyos. Por tanto, los creyentes también son un sólo Espíritu con Cristo, porque le pertenecen y son miembros de su cuerpo. Porque allí donde está el Señor y donde está su cuerpo, allí está también su Espíritu (Ro. 8:9ss.; 2 Co. 3:18).

1 Corintios 10:16ss.

Esto nos lleva finalmente al pasaje que ha jugado (y aún juega) un rol especial en relación con este tema y que, en cierto sentido, puede servir como prueba de las conclusiones a las que hasta ahora hemos llegado. Nos referimos a 1 Corintios 10:16ss. y a sus conocidas declaraciones acerca de la santa cena.

Como ya dijimos, varios intérpretes consideran que 1 Corintios 10:16 y 17 registra una transición (o, como Robinson lo llama, «salto») que identifica a la iglesia con el cuerpo histórico y glorificado del Señor en sentido literal. Se argumenta que primero Pablo

43 Véase más adelante la sección 66.

44 Así, p. ej., Schlatter, Käsemann, Wendland, Goppelt (en *TDNT*, VI, p. 160; *cf.* p. 147, notas 17, 18).

afirma que el pan es la comunión del cuerpo de Cristo y, un poco más adelante, que la iglesia es un cuerpo porque participa del mismo pan. Por tanto, —y ésta es la conclusión o el «salto»— este cuerpo debe ser el mismo que el mencionado primeramente, a saber, el cuerpo de Cristo en el sentido literal, histórico y glorificado de la palabra.[45]

Con todo, estamos convencidos que de ese modo se comete un grave error y se interpreta completamente mal las ideas de Pablo. Pues a parte de lo que ya se ha dicho sobre este «salto», esta conclusión no concuerda con el significado que (la comunión de) la «sangre» y el «cuerpo» de Cristo tienen aquí (1 Co. 10:16). Lo que aquí se describe no es el cuerpo (histórico) de Cristo, el cual podría entonces ser identificado con el cuerpo glorificado,[46] es decir, con Cristo mismo en su humillación y exaltación o con su personalidad.[47] En esta doble conexión —la de la comunión de la sangre y la comunión del cuerpo— hay precisamente un significado y una función muy específicos de esta sangre y cuerpo históricos de Cristo. Las palabras aluden claramente a la institución de la cena del Señor (como también se corrobora con una comparación con 1 Co. 11:23) y, por lo tanto, se deben ser entendidas en armonía con dicha institución. Esto quiere decir que aquí «cuerpo» y «sangre» denotan el cuerpo una vez entregado a la muerte, y la sangre derramada del Señor como sangre expiatoria. Por consiguiente, las palabras «sangre» y «cuerpo» no describen en forma general la persona de Cristo en la tierra o en el cielo, sino que evocan —como terminología sacrificial[48]— su entrega voluntaria a la muerte. Cristo otorga a los suyos una participación en ese sacrificio

---

45 *Cf.* la afirmación de Robinson ya mencionada anteriormente. También la conclusión de Percy vale en este sentido (*Der Leib Christi*, p. 44). Y en particular los exégetas romanos (*cf.* Cerfaux, *The Church in St. Paul*, pp. 276ss., y sobre todo Benoit en *Revue Biblique*, 1956, p. 14). Acerca de 1 Co. 10:16s, Benoit escribe: «La palabra *soma* solamente puede tener un mismo significado en los versos 16 y 17. Ahora bien, es notable la inferencia que se hace al pasar desde primer versículo al segundo. Por medio de recibir en su cuerpo, a través del rito sacramental, el cuerpo de Cristo, ellos 'son' todos un solo cuerpo, es decir, son este cuerpo...».

46 Así, p. ej., Wikenhauser, *Die Kirche*, p. 109: «El cuerpo y la sangre significan el cuerpo glorificado y la sangre glorificada del Señor exaltado; esto significa no obstante, el Cristo celestial mismo..., el cuerpo del Cristo histórico, el cual indudablemente ya no es más cuerpo de carne (Col. 1:22) sino cuerpo de gloria (Fil. 3: 21)». También Bultmann escribe (*Theology*, I, p. 147) que sería erróneo inquirir si por cuerpo se entiende el «cuerpo carnal de Jesús» crucificado o el cuerpo pneumático del Ser Glorificado. «El cuerpo *doxa* del Cristo exaltado es idéntico al cuerpo entregado a la muerte en la cruz».

47 Así Robinson, quien afirma que el cuerpo y la sangre de Jesús significan aquí «el verdadero yo de Jesús, su vida y personalidad» (*The Body*, p. 57).

48 J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 2a. ed., p. 144 (3a. ed.; p. 222).

cuando les da a comer su cuerpo y a beber su sangre.[49] Cuando Pablo habla de la «comunión de la sangre de Cristo» y de «la comunión del cuerpo de Cristo» se refiere a esta participación en el sacrificio de Cristo. Esto se confirma por el contexto, que habla de la comida sacrificial, tanto griega como judía (*cf.* 1 Co. 11:26).[50]

Pero esto hace que sea absolutamente imposible, de un modo u otro, identificar a la iglesia con la sangre y cuerpo históricos de Cristo. Sin tomar en consideración el hecho de que uno tendría que dar un «salto» desde la «comunión de» la sangre y del cuerpo a «ser» el cuerpo (¿y también la sangre?) de Cristo, uno se enfrenta a la absurda situación de tener que identificar a la iglesia con la entrega personal y el autosacrificio del Señor, señalados mediante los conceptos de la sangre y el cuerpo. En 1 Corintios 10:17 se dice de la iglesia lo siguiente: «dado que el pan es uno, nosotros, aunque somos muchos, somos un cuerpo, pues todos participamos de aquel mismo pan». Es aquí donde se habla de la unidad de la iglesia en virtud de su participación común de un solo pan y, por este medio,[51] en el sacrificio de Cristo por ella. De la misma manera se habla de «muchos» y de «un cuerpo» en Romanos 12:5. Así que, es innegable que en 1 Corintios 10:16, 17 la palabra «cuerpo» se usa en dos sentidos. Primero se habla del cuerpo (y de la sangre) de Cristo entregado a la muerte, y luego de la iglesia descrita como un solo cuerpo.[52] Además, esta interpretación tiene mucho sentido dentro del contexto, porque no sólo se le advierte al hermano fuerte que debe permanecer consciente de la incompatibilidad que hay entre la sangre y el cuerpo de Cristo con el sacrificio a los ídolos, sino que también se le dice que no debe perder de vista las obligaciones que tiene con los hermanos débiles en cuanto a integrantes de la iglesia de Cristo (*cf.* vv. 23, 33).

---

49 Para esta explicación, véase también, por ej., E. Gaugler, *Das Abendmahl im N.T.*, 1943, p. 52; E.P. Groenewald, (koinonia) (*Gemeenskap*) by *Paulus*, 1932, pp. 105-115; y mi *The Coming of the Kingdom*, p. 427. En lo mismo, muy claro Matter (*De Kerk*, p. 24).

50 Acerca de esto véase extensamente la sección 66.

51 Es importante considerar que la unidad del cuerpo de la iglesia se infiere del único pan (y no del único cuerpo). De acuerdo con la antigua idea oriental, el rito del partimiento del pan establece la hermandad de la mesa (*cf.* Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 2a. ed., p. 153s. [3a. ed., p. 232] y la literatura que allí se menciona). A partir de todo esto se evidencia que el curso del razonamiento de Pablo no está determinado por la idea de identificación.

52 *Cf.* E. Käsemann, «The Pauline Doctrine of the Lord's Supper», *Essays on the New Testament Themes*, p. 110: «Por su parte, Pablo concuerda con esta concepción [esto es, con el significado tradicional de 'cuerpo'), pero en el v. 17 le da un nuevo sentido».

Conclusión

En base a todo lo dicho, ahora podemos formarnos una imagen clara del sentido en que Pablo —en Romanos y Corintios— habla de la iglesia como el cuerpo de Cristo, tal como sucede más explícitamente en 1 Corintios 12:27, donde concluye: «Ahora bien, vosotros sois el cuerpo de Cristo, y miembros de él cada uno en particular». También podemos delimitar nuestro punto de vista respecto de las interpretaciones que hemos comentado. Para resumir, se pueden dar las siguientes respuestas a los interrogantes que surgen de nuestro repaso de las diversas opiniones expuestas.

(a) La designación de la iglesia como cuerpo de Cristo no tiene el fin de calificar, en primer lugar, su unidad y diversidad mutua, sino denotar su unidad en y con Cristo Jesús.

(b) El fundamento real de esta unidad de la iglesia con Cristo no estriba en la morada espiritual de Cristo en la iglesia, ni tampoco en la idea de que el Espíritu establece la comunión entre Cristo y la iglesia, sino en que la iglesia pertenece a Cristo en un sentido histórico-redentor, en el sentido de la inclusión de «los muchos» en el uno.

(c) En virtud de este pertenecer común y de la inclusión de «los muchos» en Cristo Jesús, los creyentes individuales están calificados para ser miembros de Cristo y de la iglesia como su cuerpo. Que de allí tengamos que identificar a la iglesia con el cuerpo histórico y glorificado de Cristo, de ningún modo se hace evidente en los pasajes examinados. La comunión que —como cuerpo— la iglesia experimenta con la sangre y cuerpo de Cristo en la santa cena, se funda en su participación común en el sacrificio que Cristo hizo por ella, y de ningún modo en alguna comunión con el cuerpo histórico y glorificado de Cristo que haría de la iglesia ese cuerpo. Por tanto, la calificación de la iglesia como «cuerpo de Cristo» tiene un significado metafórico y figurado, no importa cuán real y esencial sean la unidad y la comunión con Cristo que así se expresan.

(d) Como la apropiación que Cristo hace de la iglesia y su incorporación en Cristo no se restringen al aspecto histórico-redentor, sino que además opera de un modo pneumático y sacramental,[53] así también en la incorporación y pertenencia del creyente al cuerpo de Cristo están representadas por el bautismo y la santa cena; y así la iglesia puede revelarse como el único cuerpo de Cristo sólo en virtud de don del Espíritu Santo dado por él a su cuerpo.

---

53 *Cf.* las secciones 37 y 38.

(e) Con lo expuesto todavía no ha sido respondida la pregunta de por qué Pablo usa el término «cuerpo» para denotar así la unidad de la iglesia. En el tiempo de Pablo el uso metafórico griego comparaba las comunidades políticas o sociales con el cuerpo humano, pero este uso figurativo de ninguna manera ofrece una explicación adecuada. Porque los creyentes no constituyen juntos un cuerpo porque sean miembros los unos de los otros, sino porque son miembros de Cristo, y es así que son un cuerpo en él (Ro. 12:5; 1 Co. 6:15). Tampoco puede explicarse esta forma de hablar en analogía con una antropología dicótoma. Por tanto, permanece la pregunta si y cómo se puede aclarar y localizar terminológicamente esta designación metafórica de la iglesia como cuerpo incorporado en Cristo y perteneciente a él. A fin de responder a esta interrogante primero deberemos investigar el material restante.

61. El cuerpo y la cabeza (Efesios y Colosenses)

La idea de la iglesia como cuerpo de Cristo se elabora y desarrolla aun más en Efesios y Colosenses. En estas epístolas se hace evidente que tal calificación pertenece a la substancia fija de la eclesiología paulina. Y aún más, junto a toda la similitud fundamental con Romanos y 1 Corintios, surge una importante distinción. Cristo es llamado reiteradamente la cabeza de la iglesia o la cabeza del cuerpo; algo que no sucede en el contexto Romanos y 1 Corintios.

De muchas maneras se muestra el significado técnico fijo que el término «cuerpo» ha adquirido. Repetidamente la iglesia recibe el nombre de cuerpo de Cristo (Ef. 1:2; 4:13) y los creyentes son llamados sus miembros (Ef. 5:30). Más aun, el término «cuerpo» aparece en forma independiente para referirse a la iglesia, sea o no explicado con las palabras «(que es) su iglesia» (Col. 1:18, 24; Ef. 4:4; Col. 3:15; 2:19). La expresión peculiar de Efesios 3:6 es típica de este patrón de pensamiento. Además de ser coherederos, los gentiles son «miembros del mismo cuerpo» (σύσσωμα, de σύν = con + σῶμα = cuerpo, lit. «con un mismo cuerpo») y copartícipes de la promesa en Cristo Jesús.

Efesios 2:14ss.

El pensamiento básico de Efesios y Colosenses es, por tanto, el mismo que en Romanos y 1 Corintios. La iglesia es el cuerpo a causa de lo que Cristo ha cumplido por ella y a causa de haber sido incorporada en él cuando sufrió y murió una vez por ella. Esto se expresa claramente en el conocido pasaje de Efesios 2:14ss.,

donde la unidad corporativa de judíos y gentiles se explica así: Él [Cristo]... de ambos [pueblos] hizo uno...[54] por medio de abolir en su carne... la ley de los mandamientos... para crear en él de los dos un solo nuevo hombre...[55] y reconciliar con Dios a ambos, en [¿o dentro de?] un solo cuerpo...».[56] Todas estas indicaciones de unidad iluminan la idea de un solo cuerpo en Cristo. Ambos pueblos han llegado a ser uno en Cristo, cuando por ambos Cristo padeció y murió en la cruz durante su vida terrenal. En sí mismo creó a ambos como un solo y nuevo hombre (*cf.* Gá. 3:28), lo cual equivale a decir «un solo cuerpo en él». Esta creación no se refiere solamente a la comunión espiritual entre judíos y gentiles fundamentada en la muerte de Cristo, sino que Cristo ya los hizo uno en sí mismo en la cruz, como la nueva humanidad representada por él. No está claro cómo deberíamos tomar la última expresión que habla de la reconciliación de ambos en un cuerpo. ¿Se habla aquí del «cuerpo» entendido como Cristo en el sentido de «en su carne» (v. 15) y, por lo tanto, la reconciliación de los dos bandos se funda en el hecho de que han sido reconciliados con Dios en un cuerpo en la cruz? ¿O por «cuerpo» debe entenderse la iglesia, en el sentido del único nuevo hombre que en esta unidad ha sido reconciliado con Dios por medio de Cristo? Es difícil decidir entre estas dos interpretaciones.[57] Como sea, este pasaje muestra claramente en qué se basa la unidad de la iglesia y por qué ella puede ser llamada su cuerpo. La iglesia es el cuerpo de Cristo en razón de que ya en su sufrimiento y muerte Cristo la representó en todas sus partes y la incorporó en sí mismo dentro de una nueva unidad.[58]

El cuerpo y el Espíritu

En Efesios y Colosenses, la relación entre el cuerpo y el Espíritu es la misma que en 1 Corintios 12:13.[59] Esto es evidente, por ejemplo,

---

54 El griego lee: ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἓν (= quien hizo de ambos uno), v. 14.

55 ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον (= a fin de crear en él de los dos un solo nuevo ser humano), v. 15.

56 ἵνα... ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι (= a fin de... reconciliar a ambos en un solo cuerpo), v. 16.

57 Dibelius-Greeven toman la expresión ἐν ἑνὶ σώματι (= en un cuerpo) como referida a la iglesia. En cambio, Percy la interpreta como referida al cuerpo histórico de Cristo en la cruz y alude a Ro. 7:4 y Col. 1:22 (*Der Leib Christi*, pp. 39, 42; *Probleme*, p. 109). En vista de la expresión paralela en Col. 1:22 y de las palabras que siguen en Ef. 2:16 (διὰ τοῦ σταυροῦ = por medio de la cruz), la interpretación de Percy tiene más méritos.

58 Uno puede darse cuenta de cuán grande es aquí la aproximación entre el concepto del propio cuerpo histórico de Cristo y del concepto de la iglesia como el cuerpo de Cristo. Pero también resulta claro que uno no puede identificar a uno con el otro. Porque el nuevo hombre (el único cuerpo) no es idéntico al cuerpo histórico de Cristo, sino que es «creado» por él como una nueva unidad.

59 Véase más arriba, la sección 60.

a partir de las declaraciones parenéticas de Efesios 4:3ss. y Colosenses 3:15. Ambos pasajes aluden a guardar la paz en la iglesia; paz que Efesios 4:3 define como «la unidad del Espíritu». A fin de darle más fuerza a su exhortación, el apóstol recuerda a los creyentes que, después de todo, ellos son un solo cuerpo: «un cuerpo y un Espíritu, como fuisteis también llamados a una misma esperanza», etc. (Ef. 4:4). Y lo mismo se expresa en Colosenses 3:15, que dice: «... la paz... a la que asimismo fuisteis llamados en un solo cuerpo». Por lo tanto, el guardar la unidad del Espíritu es motivado por la unidad del cuerpo. Un cuerpo y un Espíritu. La secuencia no es fortuita. Porque el cuerpo es uno solo, sólo puede hablarse de un Espíritu, y la iglesia es llamada a guardar la unidad del Espíritu. El Espíritu presupone que ya hay un cuerpo, y no a la inversa. Porque Cristo intenta llenar con los dones de su único Espíritu a aquellos que son un cuerpo en él.

Madurez espiritual

Este aspecto espiritual del cuerpo de Cristo aparece con toda claridad en Efesios y Colosenses, junto al aspecto histórico-redentor. Se puede observar que así la posición de poder de Cristo como el Señor exaltado recibe un énfasis particular. Es en este contexto donde Cristo, una y otra vez, es llamado la cabeza. Como aquel a quien Dios ha investido con todo poder y que es la cabeza de todas las cosas, Cristo ha sido dado a la iglesia que es su Cuerpo (Ef. 1:20-23). Como tal, dispone también de todos los dones espirituales (Ef. 4:8ss.). La iglesia, *en cuanto es su cuerpo*, puede tener comunión con él que es cabeza de todas las cosas, pero especialmente cabeza de la iglesia (Col. 1:18; Ef. 4:15ss.; Col. 2:10, 19). Y en esa comunión espiritual, a partir de esta plenitud de Cristo como cabeza (Ef. 1:23; Col. 2:9-10), la iglesia debe concretarse a sí misma como el cuerpo de Cristo, debe ser edificada y edificarse a sí misma como su cuerpo (Ef. 4:12, 16). Esta edificación espiritual debe conducirla a la madurez: «hasta que todos lleguemos... a un varón perfecto [= adulto maduro], a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo» (v. 13). Como ocurre en Efesios 2:15 y Gálatas 3:28, aquí la iglesia es identificada con una persona, con un hombre nuevo, un hombre adulto. Pero mientras en Gálatas 3:28 y Efesios 2:15 se da por sentado el nuevo hombre y el un cuerpo en Cristo, aquí todo el énfasis está en el desarrollo espiritual e histórico del nuevo ser humano y del único cuerpo. Lo que la iglesia ya es en Cristo, debe llegar a serlo cada vez más. Esto se indica en la variedad de imágenes extraídas de la constitución orgánica del cuerpo humano. El cuerpo es un todo íntimamente ligado y unifi-

cado por la actividad propia de cada coyuntura, y deriva su crecimiento de Cristo a fin de ir edificándose en el amor (Ef. 4:16). Colosenses 2:19 dice algo similar: el cuerpo sustentado y unificado por ligaduras y coyunturas, saca de Cristo su crecimiento divino.

Aquí, en cierto sentido, se expresan las mismas ideas de Romanos 12 y 1 Corintios 12. Como cuerpo de Cristo, la iglesia se debe revelar como un cuerpo genuino en unidad y diversidad. Sólo que, en una forma más marcada que en Romanos y 1 Corintios, aquí sobresale la relación espiritual entre la iglesia y el Cristo glorificado, a quien reiteradamente se le llama la cabeza no sólo de todas las cosas, sino también de la iglesia que es su cuerpo.

Efesios 5:22-33

La misma idea se desarrolla de una manera algo diferente en la conocida perícopa de Efesios 5:22-33, en la cual se habla de la relación entre la cabeza y el cuerpo usando la analogía de la relación matrimonial. Ya hemos encontrado esta analogía en la advertencia contra la fornicación que hallamos en 1 Corintios 6:15ss. Sin embargo, mientras en 1 Corintios 6 sólo aparece la categoría del «cuerpo», en Efesios 5 la relación que se da entre esposo y esposa, entre Cristo y la iglesia, se describe en términos de cabeza y cuerpo. En lo que concierne a Cristo y a la iglesia, el pasaje deriva el origen de esta relación en lo que Cristo hizo una vez por la iglesia. Cristo es la Cabeza de la iglesia, es el Salvador (σωτήρ) del Cuerpo (Ef. 5:23). A esto se agrega —en analogía constante con los deberes del esposo y la esposa— el carácter espiritual de la relación entre la cabeza y el cuerpo. Al amar verdaderamente a su esposa, el esposo está amando su propio cuerpo, se está amando a sí mismo, a su propia carne. De la misma forma, Cristo sustenta y cuida a la iglesia, porque somos miembros de su cuerpo (vv. 28-30). Al hablar de esto, Pablo cita —tal como en 1 Corintios 6:16, pero aquí más extensamente— las palabras de Génesis 2:24. Aplica el «gran misterio» allí expresado —que ambos cónyuges son una misma carne— a la relación de Cristo con su iglesia,[60] a fin de

60 El significado de los vv. 31-33 no es totalmente seguro y se interpreta de diversas maneras. Según nuestro punto de vista, en el v. 31 Pablo cita Gn. 2:24 con el fin expresar con palabras de la Escritura la idea de una carne, la cual ha sido mencionada con frecuencia en lo anterior ya sea para referirse al matrimonio o a la unidad de Cristo. El ser una carne (un cuerpo) es un tremendo misterio. Como sea que otros piensen en él (ἐγὼ δὲ λέγω = más yo digo, v. 32), Pablo habla del mismo con la atención puesta en Cristo y la iglesia, y entiende esta unidad bajo la luz de *aquella* relación, tal como lo ha hecho continuamente en lo anterior. De esta manera, el v. 32 no da ningún sentido alegórico a Gn. 2:24 (como

demostrar cuán profundamente enraizada se halla esta unidad y cuán íntima y espiritual es la comunión en la que se realiza.

La cabeza y el cuerpo

Todo esto naturalmente nos ubica ante la pregunta de cómo debe concebirse la relación entre la cabeza y el cuerpo, lo cual nos vuelve a la pregunta ya considerada de cómo fue que Pablo llegó a adoptar este modo específico de expresión para esta relación.

Primero, en lo que respecta a la relación entre la cabeza y el cuerpo, fácilmente se podría concluir que el denominar a Cristo «cabeza» de la iglesia debe interpretarse en el marco de la terminología del «cuerpo» que ya conocemos por Romanos y 1 Corintios. Pero entonces se produce cierta expansión o complicación de la figura,[61] en el sentido de que Cristo funcionaría como la cabeza de la iglesia representada ésta como el cuerpo, o sea como la parte más prominente del cuerpo. Y se puede llegar con facilidad a esta conclusión, porque dos pasajes de Efesios y Colosenses parecieran favorecerla. Un texto es Efesios 4:15ss., que dice que nosotros (la iglesia) crecemos en todo en Cristo que es la Cabeza, de quien todo el cuerpo recibe su crecimiento. Al menos a primera vista, pareciera que aquí la cabeza se toma como si fuera un órgano específico del cuerpo, y que toda la imagen se deriva del funcionamiento orgánico del cuerpo humano. El otro texto es Colosenses 2:19, donde también se menciona «la cabeza, de quien todo el cuerpo[62] equipado y unificado por las coyunturas y ligamentos recibe su crecimiento divino». No sorprende, por tanto, que con frecuencia y desde hace mucho se defienda esta concepción «orgánica» de la relación de Cristo como cabeza y la iglesia como cuerpo.[63]

Sin embargo, un análisis a fondo permite advertir rápidamente lo insostenible de tal interpretación. Primero que todo, la representación de un cuerpo nutrido desde la cabeza y creciendo hacia ella —tal como deberían considerarse Efesios 4:15-16 y Colosenses

---

si allí se hablara la iglesia), sino que apunta a la relación de Cristo y la iglesia para hacernos comprender el misterio de que dos partes pueden ser una carne. Porque todo esto le preocupa al apóstol con tanta fuerza como la unidad del matrimonio. Entonces, la conclusión del v. 33 —introducida con πλήν («pero que cada uno de vosotros ame también a su mujer como a sí mismo...»)— dice que no importa cómo elija uno ver este asunto, los esposos creyentes deben amar a sus esposas como a ellos mismos (para este uso de πλήν, *cf.* BDF, § 449, 2).

61 *Cf.*, p. ej., Percy, *Der Leib Christi*, pp. 52ss.

62 Con toda seguridad hay que rechazar la propuesta de que πᾶν τὸ σῶμα (= todo el cuerpo, Col. 2:19) no apunta a la iglesia sino al «todo»; *cf.* para más detalles mi *Col.*, p. 195.

63 Para la literatura, véase la amplia discusión de esta cuestión en J.H. Roberts, *Die Opbou van die Kerk volgens die Efese-brief*, 1963, pp. 94, 95.

2:19— es fisiológicamente difícil de imaginar, y ciertamente es una idea desconocida en la antigüedad.[64] Por esta razón, Pablo no dice «la cabeza, de la cual...», sino «la cabeza, de quien...», queriendo decir «de Cristo» (Col. 2:19; Ef. 4:15). Sin embargo, es más importante percatarse de que la propia terminología de Pablo hace surgir con toda claridad una idea distinta a esta metáfora tan trabajada. Pues la iglesia es representada continuamente como si fuera la totalidad del cuerpo (también en Ef. 4:16), y no sólo como los miembros restantes del cuerpo que pertenecen a la cabeza, lo que implicaría más bien la imagen del tronco humano. En 1 Corintios 12:16, se comparan las funciones de la cabeza con las de la iglesia (y no con las de Cristo). Y lo que es totalmente decisivo: no podemos colocar a Cristo como una parte (subordinada) de su propio cuerpo, involucrada en el proceso de crecimiento hacia la madurez y que, como parte del cuerpo, debería ella misma estar «en Cristo». Aun partiendo de tales textos «orgánicos» es evidente que se llega a toda clase de extravagancias cuando se decide tomar al «cuerpo» y a la «cabeza» como una sola metáfora compuesta. Esto es aun más claro cuando se aplica al matrimonio la relación que se da entre la cabeza y el cuerpo, como sucede en Efesios 5:23ss. Aquí el esposo es llamado la cabeza (de la esposa) y la esposa es llamada el cuerpo (del esposo, *cf.* vv. 23 y 28). Pero es completamente absurdo concebir esto como si la esposa constituyera el tronco y el esposo la cabeza de esta unidad compuesta de dos partes. Obviamente la intención es otra. Y en consecuencia esto vale también en el caso de la relación de Cristo como cabeza de la iglesia y de la iglesia como su cuerpo. Aquí no nos encontramos con una misma y única metáfora, sino con dos metáforas, y cada metáfora —si bien pueden relacionarse muy estrechamente— tiene un significado y existencia independientes.[65]

El concepto de «cabeza»

Que no estamos equivocados en nuestra conclusión ya se ve claramente en el hecho de que Romanos y 1 Corintios hablan únicamente de la iglesia como cuerpo y no mencionan a Cristo como la cabeza. Pero es aun más importante lo que los textos paulinos dicen respecto al concepto «cabeza». Pablo habla repetidamente de

---

64 *Cf.* I.J. Du Plessis, *Christus as Hoof van Kerk en Kosmos*, 1962, p. 81; Roberts, *ibid.*, p. 96. También véase P. Benoit, *Revue Biblique*, 1956, p. 27, quien para la opinión opuesta hace referencia de Platón, Hipócrates y Galeno. Pero resulta profundamente dudoso considerar a Pablo como dependiente de estas ideas muy especiales.

65 Véase Benoit, *ibid.*, pp. 24ss.; véase también la siguiente nota.

la cabeza en sentido metafórico, sin que incluya la idea de un cuerpo que le pertenece. Dios es la cabeza de Cristo, Cristo es la cabeza de todo varón y el varón es cabeza de la mujer (1 Co. 11:3). Con esto no se quiere decir que Cristo sea el cuerpo de Dios o que cada hombre sea el cuerpo de Cristo. Por cierto que los esposos deben amar a sus esposas «como a sus propios cuerpos» (Ef. 5:28), pero como ya hemos dicho, es justamente aquí que resulta imposible combinar ambas ideas en una. De modo similar, cuando en Efesios 1:22 Cristo es llamado «la cabeza sobre todas las cosas», y en Colosenses 2:10 la «cabeza de todo principado y potestad», no se quiere decir que «todas las cosas» y que «todo principado y potestad» forman su cuerpo o que son parte de su cuerpo. La calificación «cabeza» tiene su propio significado independiente sin importar si a ella se le agrega o no, la mención metafórica de un «cuerpo».

La pregunta acerca de qué se quiere decir con el término «cabeza» en estos contextos admite ser contestada particularmente a partir de Efesios 5:22ss. (texto ya examinado más arriba). El esposo actúa como cabeza de la esposa, así como Cristo de la iglesia. De esta función lo primero que se infiere es que la esposa se somete al esposo, así como la iglesia está sujeta a Cristo. La función de cabeza indica una posición de gobierno y autoridad.[66] Pero esta posición de superioridad y dominio de la cabeza —tanto de Cristo como del hombre— no es algo independiente, sino que se deriva del carácter especifico y único de esta supremacía. Como ya lo hemos visto, el caso de Cristo se fundamenta en el hecho de que él es el Salvador del cuerpo (Ef. 5:23). Lo que el concepto de «cabeza» afirma con respecto a la relación que se da entre Cristo y la iglesia es que la iglesia tiene su origen en Cristo y que, por lo tanto, depende de él como aquel que le ha preparado el camino y a quien debe su propia vida. La autoridad del esposo también debe entenderse en sentido similar. En 1 Corintios 11:3, 8, 12 se la vincula a la historia del origen de la humanidad, y se dice que la mujer procede del varón, existe a partir de él y, por eso, es la «gloria» del varón, así como la iglesia lo es de Cristo (*cf.* Ef. 5:27). El concepto de «cabeza» no sólo indica superioridad, autoridad y dominio, sino ante todo una relación de origen que es determinante para toda la existencia. La misma relación se da entre Cristo

---

66 Benoit procede a partir de este significado general de «cabeza» (*ibid.*, pp. 25ss.), con el cual luego intenta combinar el pensamiento del nexo orgánico fisiológico entre cuerpo y cabeza (p. 27). Llama a esto «una muy feliz adaptación» pero por este camino arriba a la combinación de dos muy diferentes ideas de cabeza que —según nuestro criterio— son muy difíciles de amalgamar entre sí. Una proviene del mundo semítico y la otra del griego (pp. 25 y 27). Para el mismo efecto, J. Dupont, *Gnosis*, 1949, pp. 450ss.

y «todas las cosas», dominios, potestades, etc. Él es de y en ellos «el primero» porque desde el principio, todas las cosas están concebidas y tiene su existencia en Cristo como el primogénito de toda criatura.[67] También aquí el ser «cabeza» y el ser «primero» está en íntima vinculación con el origen: implica que Cristo es el principio y el primogénito, tanto de todas las cosas en general como de la iglesia en particular (*cf.* Col. 1:15-18).

Todo esto puede servir como evidencia de que con el término «cabeza» no deben formarse representaciones fisiológicas derivadas de las relaciones del cuerpo humano. El concepto más bien debe comprenderse desde las estructuras y relaciones de la comunidad humana. Aquí entramos otra vez en contacto con la idea de que uno está contenido en y es representado a través de otro, quien por su posición de primero o por su actuación decisiva una vez, ocupa un lugar dominante y determinante respecto de los demás. *Es en este sentido inclusivo y representativo que Cristo es* la cabeza de la iglesia, así como lo es de todas las cosas, habiendo obtenido de este modo el control y la autoridad perdurables sobre la iglesia y sobre todas las cosas.

Comunión espiritual

Pero en la relación que Cristo tiene con la iglesia, la continua comunión espiritual se une al papel de cabeza de la iglesia. Aquél que como cabeza es el Salvador del cuerpo, también es el que purifica a la iglesia por medio del bautismo para presentarla gloriosa ante sí mismo. Y así como el esposo —como cabeza— ama a su esposa, la sustenta y la cuida, lo mismo hace Cristo (Ef. 5:25ss.). Aquí Pablo incluso puede referirse al misterio de que dos personas sean una sola carne. Como cabeza de la iglesia Cristo anhela unirse a la iglesia por medio de su Espíritu, y morar en ella, porque la iglesia procede de Cristo y es una en él y con él.

Por un lado, hay que reconocer que los conceptos «cabeza» y «cuerpo» tienen cada uno su propia independencia y que no deben ser considerados como representaciones dependientes entre sí. Por el otro, también se evidencia cómo estas dos calificaciones pueden estar tan íntimamente relacionadas. El fundamento de esta relación no radica en suponer que gradualmente los conceptos «cabeza» y «cuerpo» se hayan fusionado en el pensamiento de Pablo hasta convertirse en una metáfora compleja, sino que ambos conceptos —cada uno a su manera y desde su propia pers-

---

67 *Cf.* la sección 13.

pectiva— expresan formalmente una misma idea. La idea que comunican es que la iglesia pertenece a Cristo, tanto en el sentido histórico-redentor y corporativo de la palabra, como en el sentido pneumático. En esta relación, el término «cabeza» enfatiza la posición inicial de Cristo y su significado redentor resultante con respecto a la iglesia. Por su parte, «cuerpo» considera la misma relación pero desde la óptica de la iglesia. «Cuerpo» expresa el carácter totalmente único de la forma en que la iglesia pertenece a Cristo, así como la mujer pertenece al marido como si fuera «su mismo cuerpo» (Ef. 5:28). Aunque Cristo posee «todas las cosas» y es cabeza de todo, «todas las cosas» no constituyen su cuerpo. Simultáneamente, «cuerpo» sirve para iluminar las relaciones recíprocas dentro de la misma iglesia en su dependencia de Cristo, y en su comunión pneumática con él (Ro. 12, 1 Co. 12; Ef. 4:16ss.; Col. 2:19).

La conjunción de ambos puntos de vista —el de la cabeza y el del cuerpo— es a veces tan íntima, que puede dar la impresión de que se superponen, como parecería en Ef. 4:15ss. y Col. 2:19. No obstante, esto no es más que una apariencia. Aquí no se anulan los límites, ni en la representación ni en el asunto mismo. La «cabeza» y el «cuerpo» forman dos categorías figurativas separadas y retienen su independencia aun cuando se yuxtaponen.

Conclusión

Concluimos, pues, que «cabeza» y «cuerpo» constituyen, cada una por sí misma y en especial en su conexión recíproca, la expresión matizada de lo que Pablo entiende como la unidad de Cristo y la iglesia. Y todo esto de acuerdo con las estructuras fundamentales de su prédica, visibles por todas partes. No son su única forma de expresión y, por tanto, no ocupan una posición exclusiva en la eclesiología de Pablo. Pero sí podemos decir que dan expresión a esa unidad de un modo tal, que las riquezas de sus posibilidades no se ven superadas ni tienen paralelo en toda la predicación de Pablo, ni en la totalidad del Nuevo Testamento.

Origen y trasfondo

Pero todavía subsiste el interrogante de si se puede decir algo más para explicar el origen y trasfondo de esta doble terminología tan peculiar.

La exégesis más reciente ha intentado explicar, particularmente de dos modos, las palabras «cabeza» y «cuerpo» que Pablo usa en Efesios y Colosenses.

La interpretación gnóstica

La primera es la interpretación «gnóstica», tal como fue presentada notablemente por Schlier[68] y Käsemann,[69] y que ha sido bien recibida por exégetas romanos como Wikenhauser.[70] La substancia de esta interpretación afirma que el mito gnóstico del hombre primigenio y del redentor ha influido en la obra de Pablo. Según este mito, las almas de todos los hombres pertenecen a un cuerpo cósmico pneumático, el cual como hombre-primigenio habría terminado convirtiéndose en materia, mientras que los miembros de este cuerpo serían nuevamente reunidos en un cuerpo por el redentor y llevados al cielo. Además, el redentor figura en algunos textos gnósticos como la cabeza pneumática cósmica,[71] y los redimidos como su cuerpo. En otros, sólo se hace mención del cuerpo y de los miembros del hombre-primigenio y del redentor. No es necesario afirmar que estas nociones gnósticas fueran la fuente literaria inmediata de Pablo, pero formarían el material conceptual del cual él (o quien haya sido el autor de Efesios y Colosenses) habría hecho uso.

Esta interpretación ganó muchos adeptos en la década de 1930, pero hoy ha perdido su atractivo para la mayoría de los intérpretes. Una mayor investigación de las fuentes gnósticas[72] ha conducido a un juicio mucho más sobrio. En la medida que estas fuentes exhiben un cierto grado de similitud con la idea del cuerpo de Cristo —como sucede en los escritos maniqueos— son fuentes tan tardías que no pueden considerarse como fuentes del pensamiento de Pablo. Y hasta donde es posible formarse una idea del gnosticismo más antiguo —basándose en los nuevos descubrimientos— uno descubre que no hay vestigio alguno de una representación de la iglesia como cuerpo de Cristo.[73]

Además, si uno tuviera que concebir la relación cabeza-cuerpo de acuerdo con este patrón gnóstico tardío, una vez más aparece con fuerza inexpugnable la objeción señalada anteriormente con-

---

68 En particular en su *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, 1930.

69 *Leib und Leib Christi*, 1933.

70 *Die Kirche*, pp. 239, 240.

71 Véase también κεφαλή en Schlier, *TDNT*, III, pp. 673ss. Sobre el concepto de «cabeza» en la eclesiología paulina, véase en español M. Lattke, *DENT*, I, col. 2302ss.; K. Munzer, *DTNT*, I, pp. 199ss.

72 Para la así llamada doctrina del «Redentor redimido», véase al final de la sección 4 y algunos pasajes de sección 6.

73 *Cf.* especialmente H.M. Schenke, *Der Gott 'Mens' in der Gnosis, Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi*, 1962. Schenke ha analizado la totalidad de los materiales otra vez y concluye: «Por todo esto, es necesario despedirse de la muy interesante teoría de Schlier y Käsemann» (p. 155).

tra la interpretación «orgánica» que ve a la cabeza y el cuerpo como un todo y que, por tanto, no admite ser vinculada con la imagen paulina.[74] Por consiguiente, todo indica que si aquí puede hablarse de una interdependencia, ésta debe buscarse en el gnosticismo sincrético postcristiano y no en Pablo. La interpretación gnóstica encuentra cada vez menos adherentes en la literatura más reciente.[75]

Interpretación a partir del judaísmo

Una segunda interpretación ha ocupado el lugar con fuerza creciente. Intenta explicar las palabras «cabeza» y «cuerpo» y las ideas así expresas, a partir de los antecedentes judíos de Pablo. Se comienza partiendo del concepto de Cristo como el segundo Adán y de la idea de representatividad que se incluye en dicho concepto. Se dice que Pablo habría elaborado y aplicado a Cristo un motivo conocido de la teología judía. Edificando sobre esto, se intentó solucionar —a la luz del uso judío— la cuestión terminológica tanto del cuerpo (la iglesia), como de la cabeza (Cristo). Este tema es abordado desde más de una perspectiva.

Por un lado, W.D. Davies[76] ha relacionado la designación de la iglesia como cuerpo de Cristo con ciertas especulaciones rabínicas sobre el cuerpo de Adán, en base a lo cual los rabinos intentaron defender la unidad de la raza humana. Este cuerpo único de Adán habría estado compuesto del polvo de toda la tierra; de modo que este y oeste, sur y norte, fueron unidos en él. Se dice también que habría sido «bisexual», de modo que en él estaban presentes lo masculino y lo femenino. Por lo tanto, el cuerpo de Adán abarcaba toda la humanidad. «¿No era natural, entonces, —dice Davies— que al pensar Pablo en la nueva humanidad como incorporada 'en Cristo', la haya concebido como *el cuerpo del segundo Adán, donde no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre,* ni varón ni hembra...? El propósito de Dios en Cristo es... la reconstitución de

74 Con justicia, Roberts también señala lo siguiente (*Die Opbou*, p. 96): «La interpretación gnóstica [de Schlier]... no conduce a una visión mucho más concebible de la idea, porque esta teoría sólo sustituye el cuerpo humano común y sus relaciones por un Antropos cósmico que tiene un cuerpo gigante... Además, [de acuerdo con la interpretación de Schlier objetada por Roberts] este Antropos es realmente el cuerpo completo y, al mismo tiempo, en su calidad de Redentor se distingue como la cabeza que atrae la iglesia a sí mismo, porque está aquí la cuestión del mito de la unidad de Dios y del alma». De manera que, aun sin tomar en cuenta lo fundamentalmente irreconciliable que es el mito gnóstico con la predicación paulina, dicho mito no puede servir en ningún sentido como la clave interpretativa de la idea de Pablo. Otros, como Schweizer, p. ej., niegan que el concepto de cuerpo aparezca en el gnosticismo como un «cuerpo gigante» que contiene en sí mismo a todas las almas redimidas («Die Kirche», *TLZ*, 1961, cols. 162ss.).

75 Véase Percy, *Der Leib Christi*, pp. 39ss.; también su *Probleme*, p. 112; Hanson, *The Unity of the Church*, pp. 113ss.; Cerfaux, *The Church in St. Paul*, pp. 370ss.; Benoit, *Revue Biblique*, 1956, pp. 17ss., Meuzelaar, *Der Leib des Messias*, pp. 8ss.; I.J. Du Plessis, *Christus as Hoof van Kerk en Kosmos*, pp. 7ss.; Schweizer, «Die Kirche», *TLZ*, 1961.

76 Paul and Rabbinic Judaism, 1955.

la unidad esencial de la humanidad en Cristo como una comunidad espiritual, así como lo fue físicamente en Adán».[77]

Otros han buscado el trasfondo terminológico principalmente en el uso judío de la palabra «cabeza». Mientras en los paralelos griegos que se citan, la palabra «cabeza» siempre se toma como el órgano físico del cuerpo, en el mundo judío significa el jefe de familia, el progenitor o el líder.[78] Así tendría —como en Colosenses 1:15-18— estrecha afinidad con conceptos tales como principio (ἀρχή) y primogénito (πρωτότοκος), en los cuales la primacía se denota no solo en sentido temporal, sino también según un orden jerárquico. De este modo, el concepto «cabeza» terminológicamente expresaría la idea de la personificación y la representación de los muchos en uno.[79]

Ahora bien, al evaluar todo esto siempre se necesitará distinguir cuidadosamente entre la cuestión formal y la terminológica. En nuestra opinión, es indudable que la idea de «todos incorporados en uno» subyace en las afirmaciones de Pablo acerca de la iglesia como cuerpo de Cristo. También es cierto que el paralelo con el primer Adán juega en la eclesiología de Pablo un papel mucho más importante de lo que frecuentemente se ha aceptado. Otra cuestión es si con esto el asunto se ha vuelto terminológicamente transparente.

Será difícil sostener que hay transparencia en la explicación propuesta por Davies. Pues, en primer lugar, en las epístolas de Pablo no hay un solo vestigio de que para explicar el carácter universal de la iglesia (en la que no hay «judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni hembra» etc.), el apóstol hubiese recurrido a las fantásticas especulaciones de algunos rabinos sobre la composición del cuerpo de Adán. Segundo, la propuesta de que el «cuerpo» de Cristo se referiría al cuerpo de Adán creado del polvo de la tierra, tampoco encuentra fundamento alguno en lo expresado en los pasajes acerca del primer Adán (*cf.* 1 Co. 15:45ss.; Ef. 5:31). Por cierto, aquí hay posibilidades de interpretación. Pablo también dice del esposo que es la cabeza de la mujer (a causa de que ella proviene del hombre, 1 Co. 11:8-9) y que, por esa razón, él debe amarla «como a su mismo cuerpo» (Ef. 5:28). Por analogía, Adán podría ser llamado la cabeza de todos los que provienen de él, y éstos muchos también podrían ser llamados su «cuerpo»,[80] dado que proceden de él y como la unidad

77 *Ibid.* p. 57.

78 Éste es el resumen que Schweizer presente en su valioso artículo «Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Antilegomena», *TLZ*, 1961, col. 255.

79 Publicaciones como las siguientes se orientan en esta dirección. Son publicaciones que, de otro modo, ofrecen una interpretación matizada del uso paulino del concepto 'cabeza': L.S. Thornton, «The Body of Christ in the New Testament', en *The Apostolic Ministry*, 3a. ed., 1957, pp. 68ss.; S.F.B. Bedale, «The Meaning of [kephalê] in the Pauline Epistles», en *Journal of Theol. Studies*, 1954, pp. 211ss.; Meuzelaar, *Der Leib des Messias*, pp. 117ss.; I.J. Du Plessis, *Christus as Hoof*, pp. 22ss.; Roberts, *Die Opbou*, pp. 96ss.

80 Con referencia a Ro. 7:24, E.P. Groenewald ha escrito en «Die Ekklesia in die Nuwe Testament», en *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif*, 1962, p. 393. Sin embargo, se necesita evidencia semántica adicional para afirma que la expresión τοῦ σώματος τοῦ θανάτου (= cuerpo de muerte, Ro. 7:24) significa el cuerpo del cual Adán es la cabeza.

de los muchos que le pertenecen. Efesios 5:23-33 prueba que tal concepción no está muy alejada de Pablo[81] y que se corresponde con lo que es, según nuestro parecer, el concepto básico de «cuerpo» (σῶμα) y «cabeza» (κεφαλή). Pero aun cuando este modo de pensar colectivo y de cuerpo encontrara apoyo en las nociones que Davies menciona, en lo que a la terminología se refiere todavía se mantiene una considerable diferencia: que para Pablo σῶμα denota «los muchos», mientras que en los materiales citados por Davies significa el propio cuerpo físico de Adán. Y lo que es más, dichos materiales no mencionan a Adán como «cabeza».

En nuestra opinión, la explicación más valiosa es la que, apelando al mundo del pensamiento judío, ve en el concepto «cabeza» una indicación de la idea de representatividad. Tampoco aquí es abrumadora la evidencia. Por ejemplo, faltan indicaciones claras de que Adán fuera llamado cabeza de la humanidad en sentido representativo.[82] De modo semejante, los materiales presentados no contienen una conexión convincente —como ocurre en Pablo— entre la cabeza así concebida y un cuerpo que le corresponda. Incluso algunos de los que abogan por esta interpretación del concepto «cabeza», son de la opinión de que el origen del concepto «cuerpo» debe ser completamente desvinculado de ello, y buscarse otro.[83] Todo esto demuestra con claridad que no se puede hablar de un uso común y generalmente equivalente en las fuentes judías, hasta donde nos llevan nuestros conocimientos sobre ellas. Sin embargo, puede acreditarse a favor de esta nueva investigación que, para el concepto «cabeza» tan característico de Pablo, propone un trasfondo mucho más apropiado que el intento de rastrear su origen en la relación fisiológica del cuerpo y la cabeza, concebida a la manera de los griegos.

Conclusión

Por todo ello, podemos concluir que —a pesar de que el problema de la terminología no ha sido del todo resuelto (de modo particular en cuanto a la idea de «cuerpo»)— no cabe duda del significado básico que el apóstol le da a los términos «cabeza» y «cuerpo». La idea básica detrás de ambas palabras está en la concepción de «los

---

81 Dom Casel argumenta que la concepción de la iglesia como «Leib Christi» (= cuerpo de Cristo) tiene su origen en aquella otra de «Weib Christi» (= mujer de Cristo) y en el hecho de que la esposa de Ef. 5 sea equiparada al cuerpo del esposo. Esto nos parece nos parece un argumento excesivamente débil, motivado sólo en base a Ef. 5:28 (para esta concepción, véase Wikenhauser, *Die Kirche*, p. 231). Con todo, este pasaje contiene una importante indicación en cuanto al antecedente histórico según el cual debe buscarse la solución a la cuestión terminológica.

82 *Cf.* el material disponible en Schweizer, «Die Kirche», *TLZ*, 1961, col. 245, n. 14.

83 Así, Meuzelaar, *Der Leib des Messias*, p. 121.

muchos incorporados en el uno», tan típica para la doctrina de Pablo acerca de la salvación. Mientras que en Romanos y 1 Corintios toda la atención se concentra en la revelación de la iglesia como un solo cuerpo, en Efesios y Colosenses el vínculo mismo entre Cristo y los suyos se hace visible, especialmente en su significado pneumático y todo abarcador. Aquí todo tiende a que la iglesia comprenda en toda su plenitud el privilegio denotado en esta relación, especialmente a causa de la posición de Cristo como cabeza de todas las cosas. Este último punto todavía requiere una consideración aparte.

62. Cristo, cabeza de todas las cosas. La iglesia como la plenitud (πλήρωμα)

Ya cuando examinamos las estructuras fundamentales de la predicación de Pablo, pudimos advertir[84] el significado central de Cristo no sólo respecto de la iglesia, sino además referido a todas las cosas. Tanto en virtud de la creación, como en virtud de la restauración —en Cristo— de la cohesión perdida de todas las cosas, Cristo es el gran punto de integración de todo lo que está en los cielos y en la tierra. Son las epístolas a los Efesios y a los Colosenses las que en particular expresan estas profundas idea (*cf.* Ef. 1:10; Col. 1:16-17). De estas dos epístolas, Colosenses parece ocupar el primer lugar cronológicamente. En ella Pablo se opone incansablemente a una herejía que al parecer hacía que la iglesia viviera en un temor esclavizante ante los poderes espirituales circundantes (*cf.* Col. 2:18ss.).[85]

Lo que origina la presente sección es la necesidad de tratar aparte la conexión que Pablo hace —precisamente en estas dos epístolas— entre el significado todo abarcador de Cristo como cabeza de «todas las cosas» y su posición como cabeza de la iglesia.[86]

Colosenses

Incluso un reconocimiento superficial de las declaraciones pertinentes nos enseña que cuando Pablo se refiere al significado «cós-

---

84 *Cf.* la sección 13

85 Para la herejía en Colosas, véase en detalle mi *excursus* en *Col.*, pp. 198-202; *cf.* pp. 105ss.

86 Para este tema, véase en particular F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche*, 1955; I.J. Du Plessis, *Christus as Hoof van Kerk en Kosmos*. También M.A. Wagenführer, *Die Bedeutung Christi für Welt und Kirche*, 1941; P. Benoit, «Corps, tête et plérôme dans les Epitres de la captivité», *Revue Biblique*, 1956, pp. 5-44.

mico»[87] de Cristo, lo que le interesa es la relación de la iglesia con Cristo. Esto resulta muy claro, por ejemplo, en Colosenses 1:18, donde las declaraciones acerca del significado todo abarcador de Cristo vienen seguidas de la afirmación: «y él [Cristo] es la cabeza del cuerpo, esto es, de la iglesia» (Col. 1:18). Por tanto, lo que se persigue con el argumento no es tratar la importancia universal de Cristo como «tema aparte», sino que Pablo intenta que la iglesia comprenda cuáles son las consecuencias de dicha universalidad para su propia vida, lo cual es evidente cuando se tiene en cuenta la ocasión que produjo la epístola a los Colosenses.

Si ahora consideramos en qué sentido la iglesia participa en la gloria de Cristo su cabeza, veremos mejor esta misma gloria. Ante todo está su propia superioridad sobre «todo gobierno, autoridad, poder y dominio» (Ef. 1:21; *cf.* Col. 1:16; 2:10). Con estas palabras se apunta a poderes angélicos,[88] tanto aquellos que se sujetan a Dios, como aquellos que están en rebelión contra él. Dios le confirió a Cristo esta superioridad como parte de su exaltación (Ef. 1:20), y está íntimamente ligada con el significado de «todas las cosas» (τὰ πάντα) que Cristo ya tenía en la creación del mundo (Col. 1:15ss.) y que de nuevo están en su poder gracias al beneplácito divino respecto al cumplimiento de los tiempos (Ef. 1:9, 10). Todo esto tiene su fundamento más profundo en el hecho de que «agradó al Padre que en él habitase toda la plenitud» (Col. 1:19), o como lo expresa Colosenses 2:9, «en él habita corporalmente toda la plenitud de la deidad». En consecuencia, Cristo es la cabeza de «todas las cosas» (Ef. 1:22) o de «todo gobierno y autoridad» (Col. 2:10), y en virtud de la gloria que le ha sido concedida, Cristo lo llena todo (Ef. 4:10; 1:23).

Aquí estamos ante un vasto complejo de conceptos y expresiones cuya interpretación presenta grandes dificultades. Dos cosas llaman la atención. Primero, que aquí Cristo es otra vez llamado la «cabeza» y es representado como aquel en quien —como imagen de Dios y primogénito de todas las criaturas— todas las cosas (en el cielo y en la tierra) son compendiadas y tienen su punto de integración. Como ya hemos visto, estas expresiones parecen derivarse de la teología sobre Adán.[89] Segundo, las palabras «plenitud» (πλήρωμα)

---

87 Esta terminología no procede de Pablo, pues en relación con esto él no habla de κόσμος (= cosmos, universo, mundo), sino de τὰ πάντα (= todas las cosas, todo el universo. Ef. 1:10, 11, 23; 4:10; Col. 1:16, 17, 20).

88 Para el significado de estos «poderes», véase mi *Col.*, pp. 141ss.; I.J. Du Plessis, *Christus as Hoof*, pp. 53ss.; W. Caird, *Principalities and Powers. A Study in Pauline Theology*, 1956; G.H.C. Macgregor, «Principalities and Powers» en *NTS*, 1956, pp. 19ss. En español, véase H. Berkhof, *Cristo y los poderes;* y los artículos pertinentes en *DENT* y *DTNT*.

89 *Cf.* la sección 13.

y «llenar» (πληρόω) repetidamente saltan al primer plano señalando a Dios mismo y al significado todo abarcador de Cristo. Estas palabras también se usan a propósito de la iglesia en su relación con Cristo.

El uso frecuente de tales términos en Efesios y Colosenses es muy llamativo y resulta difícil explicarlos. Está claro, por cierto, que con esta «concepción de la plenitud», Pablo se ubica —al menos en Colosenses— en oposición a una religiosidad[90] altamente condicionada por la creencia en poderes cósmicos frente a los cuales el hombre mantenía una esclavizante posición de sujeción. Por otra parte, el apóstol habla de Dios llamándolo «toda la plenitud»[91] (Col. 1:19). Afirmar que Dios activamente llena todas las cosas no es tan inusitado aun en el uso bíblico general (*cf.* Jer. 23:24), pero no es común decir que Dios mismo sea la plenitud o aquel que es llenado.[92] Aunque la expresión es muy poco común,

90 La cuestión de si esto también se deriva del concepto «plenitud» es difícil de responder. A pesar de todo lo que se ha especulado acerca de la herejía en Colosas, es muy poco lo que conocemos al respecto. Y la misma incertidumbre se presenta en la conexión que algunos han querido establecer entre tal herejía y las ideas de *pleroma* del gnosticismo tardío; véase además el ensayo de G. Münderlein, «Die Erwählung durch das Pleroma», *NTS*, 1962, pp. 264ss.

91 Que Dios es llamado así se entiende porque es muy probable que πᾶν τὸ πλήρωμα (= toda la plenitud) sea el sujeto de εὐδόκησεν (= agradó) y de κατοικῆσαι (= habitar). Esto da la siguiente traducción: «por cuanto agradó a toda la plenitud habitar en él». Sin apoyo textual, la RV60 añade «al Padre», lo que resulta en: «por cuanto agradó al Padre que en él habitase toda plenitud». Pero Col. 2:9 afirma claramente que es «la plenitud de la deidad» la que habita en Cristo (*cf.* NBE), y esto habla mal de la interpretación de la RV60 (= RV95). Véase mi *Col.*, p. 146. Otros creen que πλήρωμα (= plenitud, Col. 1:19) no señala a Dios sino al universo que está lleno de Dios, y se dice que Dios ha hecho que este universo habite en Cristo. *Cf.* p. ej., la traducción y la explicación de Benoit en *La Sante Bible*, 1949, pp. 55ss. En la misma tónica, la BJ traduce «pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la Plenitud», y después en la nota a pie de página explica que se alude al universo. Algunos también quieren darle este sentido a Col. 2:9, y se dice que πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος (= toda la plenitud de la deidad) se refiere a aquello que está lleno de la virtud divina, «aquello que está lleno de virtud divina, el espacio total donde la virtud divina se ejercita a sí misma mora en Cristo». Eso es, por lo tanto, el universo. Así, Dupont, *Gnosis*, 1949, p. 475. Pero esto lleva a traducciones muy elaboradas y descansa sobre la idea estoico-panteísta de que el universo puede ser llamado la plenitud, la *pleroma* de la divinidad, lo cual es un algo diferente a la idea veterotestamentaria de que Dios llena el universo. En contraste con esto, Col. 2:9 es claro en determinar que πᾶν τὸ πλήρωμα debe tomarse, primero que todo, como la propia plenitud de Dios en el sentido del carácter todo abarcador de la relación que Dios tiene con el mundo y de su poder sobre él. Münderlein cree que en Col. 1:19 se habla del Espíritu Santo y entiende el aoristo εὐδόκησεν (= agradó) como señalando al bautismo de Cristo (en *NTS*, 1962, pp. 270, 272). Después en 2:9 define a Cristo como «la encarnación del Espíritu de Dios... y por supuesto en su posición soberana» (p. 273). Según nuestro criterio, se trata ciertamente de una categoría de omnipotencia, y así la referencia al bautismo de Cristo parece fuera de lugar.

92 El trasfondo de esta expresión ha sido buscado en diversas direcciones: en la literatura sincrética, caracterizada como gnóstica, propia del *Umwelt* (= medio ambiente) helénico (Schlier, Dibelius), en la estoica (Dupont, Benoit), en la literatura rabínica (Meuzelaar, Münderlein). La dificultad es que la literatura que emplea *pleroma* como una denotación de la divinidad (como en los escritos herméticos y las Odas de Salomón) le da al término

la idea que comunica parece ser que nadie o nada tiene existencia y poder fuera o por encima de Dios. Por lo tanto, en esta expresión no se debe buscar una descripción de lo que Dios es en sí mismo, sino de su relación con la totalidad de la creación.[93] La idea es que él abarcar todas las cosas y que la existencia de todo descansa en él. Él es «todo en todos» (1 Co. 15:28). De acuerdo con esto, cuando se afirma que agradó a toda la plenitud[94] morar en Cristo (Col. 1:19), esto se dice —según el contexto— para explicar las precedentes designaciones de Cristo como el principio, el primogénito y el primero en todas las cosas (Col. 1:8). Por tanto, así como nada en el cielo y en la tierra es ajeno a Dios y está lejos de su alcance, así tampoco nada queda ajeno a Cristo. Toda la plenitud de la deidad habita en él corporalmente (Col. 2:9), es decir, todo el poder y la gloria de Dios respecto de todas las cosas se manifiestan en Cristo, hacen su aparición en él y se aseguran en él.[95] Por esta razón, la iglesia debe asirse de él, y no de la sabiduría del mundo (Col. 2:8ss.).

Efesios

De la misma forma debemos entender las declaraciones que en Efesios se relacionan con este tema. Según Efesios 4:10, Cristo ascendió por sobre todos los cielos «para llenarlo todo». Tal como en el Antiguo Testamento se dice que Dios llena el cielo y la tierra (Jer. 23:24),[96] del mismo modo esta afirmación de omnipotencia

---

un contenido ajeno al que le da Pablo. La literatura estoica conocía la idea de una divinidad que llenaba todas las cosas, pero no hablaba de ello en este sentido absoluto de *pleroma*. Lo mismo se aplica a los escritores rabínicos y al Antiguo Testamento, aunque allí, por supuesto, el que Dios llene todas las cosas no se entiende como un principio panteísta de vida, como es el caso de los estoicos. Por todo esto resulta muy difícil introducir algo que apoye la exégesis de *pleroma*. Véase πλήρωμα en Delling, *TDNT*, VI, pp. 302ss; H. Hübner, *DENT*, II, col. 1001ss; R. Schippers, *DTNT*, III, pp. 370ss. Para todos los materiales véase las detalladas exposiciones de Dupont, *Gnosis*, pp. 419-493 («Plenitude Cosmique»).

93 *Cf.* Münderlein, *NTS*, 1962, p. 275: «Este concepto no puede significar la 'esencia de lo que constituye a Dios'... pero designa a Dios... como el activo y todopoderoso Señor de la creación y la historia».

94 Pareciera que las palabras ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν... κατοικῆσαι (= en el agradó... habitar) fueron tomadas del Sal. 67:17 tal como aparecen en la LXX (68:16 en la RV60), y que dice: «¿Para qué imagináis montañas turbadas? Ésta es la montaña en la que Dios se agradó habitar (εὐδόκησεν ὁ θεὸς κατοικεῖν). Por cierto, el Señor habitará en ella por siempre». Esto también argumenta en favor de la traducción intransitiva de κατοικῆσαι (= habitar).

95 Son muchas las maneras en que se concibe el significado de σωματικῶς (= corporalmente). Véase el tratamiento de siete diferentes interpretaciones en mi *Col.*, pp. 17ss.

96 La LXX dice: μὴ οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ λέγει κύριος (= *¿no lleno yo el cielo y la tierra, dice el Señor?*). *Cf.* Delling, *TDNT*, VI, p. 228 y, sobre todo, Münderlein, *NTS*, 1962, pp. 266, 270.

puede transferirse a Cristo. Todo el universo se encuentra al alcance de su presencia poderosa. Él es (Ef. 1:23) quien en todo sentido llena el universo.[97] Y así se deberá comprender la expresión de Efesios 3:18ss., a saber, que la iglesia será capaz de comprender «cuál sea la anchura, la longitud, la profundidad y altura». Estas dimensiones empleadas en sentido absoluto denotan una vez más el carácter todo abarcador de la «plenitud de Dios» representada en Cristo, controlada por él y a su disposición[98] (3:19, *cf.* v. 15).

Ahora bien, es la gloria de Cristo como cabeza de todas las cosas la que determina su posición como cabeza de la iglesia. Es aquí donde vuelve a surgir la terminología de la «plenitud».[99] La iglesia es su *pleroma* (πλήρωμα, Ef. 1:23). Esto quiere decir que ella es el espacio o ámbito llenado por él.[100] Idéntica idea encontramos en Colosenses 2:10. Después de las palabras «en él habita corporalmente toda la plenitud de la deidad» (v. 9) se dice de la iglesia: «y vosotros habéis sido llenados en él, quien es la cabeza de todo gobierno y autoridad» (v. 10). De modo similar, en Efesios 3:19 se dice que Cristo habita en la iglesia «para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios». Finalmente, en este contexto también debe mencionarse Efesios 4:7ss., donde primero se declara la plenitud del poder de Cristo y después se dice que Cristo ha provisto a su iglesia de diversos dones (apóstoles, profetas, etc.) para que así llegue a ser un adulto maduro, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo.

---

97 La frase es τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου (= del que llena todas las cosas en todo). La expresión τὰ πάντα (= todas las cosas) la entendemos en el sentido en que aparece en Ef. 4:10, que dice: ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα (= para llenar todas las cosas, o: para llenarlo todo). La frase ἐν πᾶσιν (= en todo) quiere decir «en todo respecto». La idea es que Cristo ejerce la plenitud de su poder en todas partes y en todo sentido, también en cada criatura. También se podría tomar ἐν πᾶσιν en sentido instrumental (= διὰ πάντων, es decir, «con todos los poderes que le pertenecen Cristo gobierna por sobre todas las fuerzas y en medio de ellas porque todas han venido a estar sujetas a él», Delling, *TDNT*, VI, p. 292). Otros consideran que τὰ πάντα ἐν πᾶσιν debe tomarse como referido a la iglesia y para tal fin apelan a Col. 3:11: «llenándolo todo en todos los miembros de la iglesia» (Masson, *l'Epitre de Saint Paul aux Colossiens*, p. 156). Pero esto suena un tanto tautológico después de τὸ πλήρωμα (= la plenitud, Ef. 1:23), que también debe entenderse como apuntando a la iglesia (véase más abajo).

98 Sobre las «cuatro dimensiones», véase el tratamiento completo en Dupont, *Gnosis*, pp. 476-489.

99 Percy, *Probleme*, pp. 384ss., y Delling, *TDNT*, VI, p. 304, de otro modo enfatizan correctamente que *pleroma* en Ef. y Col. no se usa en el mismo sentido, sino que existe una considerable diferenciación.

100 Entre otros autores, también Percy (*Der Leib Christi*, pp. 50ss.; *Probleme*, p. 384) ha refutado de manera concluyente que *pleroma* deba entenderse aquí como «cumplimiento» (en el sentido de que Cristo encontraría una cierta consumación en la iglesia como su cuerpo. Ésta era la explicación de algunos antiguos intérpretes griegos; *cf.* K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, 1933, p. 320; para autores posteriores, véase p. ej., Dibelius, *Col.*, p. 65; P. Ewald, *Die Briefe des Paulus an die Epheser*, 2a. ed., 1910, p. 104).

Por tanto, mientras por un lado se dice que Cristo llena todas las cosas con su poderosa presencia (Ef. 1:23; 4:10), por otro, se afirma que la iglesia puede ser llamada su *pleroma* en un sentido muy especial. La iglesia es el ámbito llenado y cada vez más llenado por él (Ef. 1:23; 3:19; 4:13; Col. 2:10). De modo que, al parecer hay aquí una distinción entre un llenar y otro. Distinción que coincide con la diferencia entre la función de Cristo como cabeza de «todas las cosas» y su función como cabeza de la iglesia. Si lo primero habla especialmente de su poder y de que todas las cosas están contenidas en él, lo segundo ante todo hace referencia a la apropiación de los beneficios y dones de Cristo para y por la iglesia. Esto se ve de modo más claro en Efesios 4:7-16, donde la posición de autoridad que Cristo tiene sobre todas las cosas, se relaciona de inmediato con lo que Cristo desea otorgar a la iglesia para su crecimiento y madurez espirituales. De acuerdo con esto, Efesios 5:18 menciona también el ser llenados con el Espíritu Santo (*cf.* Ef. 3:16-19; Col. 1:19). Por consiguiente, se trata sin duda de una realidad pneumática, pero esta realidad debe entenderse a la luz del poder todo abarcador de Cristo. El objetivo de este poder es —y éste es el efecto de empalmar la doble función de ser cabeza sobre todas las cosas y sobre la iglesia— impedir, por un lado, que la iglesia se deje influenciar por algún otro poder como si no poseyera, en Cristo, todo lo necesario para su perfección y, por el otro, compeler a la iglesia a buscar su plenitud en la plenitud de su cabeza. Esta plenitud y plena suficiencia de Cristo conduce a la iglesia a su madurez, hace que ella saque de Cristo todo lo que necesita para su desarrollo, de manera no quede a mitad de camino en su fe y conocimiento de Cristo, y no sea sacudida ni llevada por todo viento de doctrina y por las estratagemas del error humano (Ef. 4:14, *cf.* Col. 2:18, 19), sino que permanezca firmemente arraigada y cimentada (Ef. 3:17; Col. 2:7ss.).

Es cierto que la combinación de la *pleroma* de la iglesia (como don y como mandato y meta) con la *pleroma* de Cristo —de modo particular en Colosenses— debe verse a la luz de la herejía que impedía el crecimiento y la estabilidad de la iglesia. Pero esto no quita que dicha combinación abra amplias perspectivas para la vida de la iglesia en general.[101] Por un lado, en esta plenitud creciente que la iglesia recibe de Cristo, se revelan el poder y la gracia todo abarcadoras y trascendentes de Cristo (Ef. 2:7), y se revela un anuncio (¡y un desafío!) dirigido particularmente a las potestades y a los poderes en los lugares celestiales (Ef. 3:10). En ese sentido,

101 Véase, p. ej., H. Berkhof, *De katholiciteit der Kerk*, 1962, pp. 61ss.; I.J. Du Plessis, *Christus as Hoof*, pp. 116ss.

la plenitud de la iglesia es una profecía y una representación de la obra redentora de Cristo que abarca cielo y tierra. Por el otro, en esta plenitud de Cristo —de la cual participa la iglesia— hay una indicación del lugar y desarrollo que debe tener la iglesia en el mundo. En su propia existencia y en su relación con el mundo debe mostrarse como la iglesia de aquel que es la cabeza sobre todas las cosas. En consecuencia, ella tiene que ver todo lo que hay en el cielo y en la tierra desde la perspectiva de la soberanía universal de su cabeza, lo cual incluye apreciar de la misma manera su propia existencia y conducta. Debe despojarse de «los rudimentos del mundo» (Col. 2:8, 20); es decir, debe deshacerse de la cosmovisión y del patrón de conducta que corresponde al mundo irredento,[102] porque estos criterios que no pertenecen a Cristo esclavizan a quienes viven en ellos. La madurez de la iglesia consiste en discernir esos rudimentos mundanos y rechazarlos. Y en la medida que viva más de la plenitud de Cristo —en lugar que de acuerdo con los principios mundanos— la iglesia aumentará su desarrollo y plenitud espirituales (Col. 2:7, 8, 20ss.; 3:1ss.; Ef. 4:13, 14).

Pablo visualiza la existencia de la iglesia en medio del mundo que la rodea desde el ángulo de la posición original de Cristo confirmada en su muerte y resurrección, como el Primero en el universo. Al hacer esto surge con fuerza el aspecto principal de toda su doctrina de la salvación, que puede ser expresado con el contraste entre el «ya» y el «todavía no». Esto también es claro en Efesios y Colosenses.[103] Por una parte, en ninguna otra parte se proclama la victoria de Cristo sobre los poderes en una forma tan rotunda y triunfante. En Cristo Dios ha desarmado a los poderes, los ha exhibido públicamente y los ha encadenado a su carro de victoria (Col. 2:15; *cf.* Ef. 1:20ss.; 4:8ss.). A través de Cristo, Dios ha reconciliado, pacificado y sujetado todas las cosas a sí mismo[104]

---

102 *Cf.* la última parte de la sección 23.

103 Según Bultmann aquí se manifiesta una diferencia entre Ef. y Col. y las epístolas de Pablo que él acepta como genuinas. Describe esto de la siguiente manera: «Mientras que, de acuerdo con Pablo, la victoria de Cristo sobre los poderes cósmicos aún debe esperarse como el acontecimiento del tiempo del fin que viene... de acuerdo a la otra interpretación, la victoria ya ha sido obtenida» (*History and Eschatology*, p. 55). En consecuencia, en estas epístolas se evidencia un desarrollo «historizante» y «neutralizante» de la escatología. Pero en las (otras) epístolas de Pablo, también, el punto de partida de la exhortación yace en la victoria que Cristo ya ha conseguido sobre los poderes (*cf.*, p. ej., Ro. 8:37, 38). En qué medida el punto de vista del «todavía no» también cumple un rol en Ef. y Col. resultará evidente a partir de lo que diremos en el texto.

104 Para esta exégesis de «reconciliar», véase mi Col., pp. 147ss. En mi Comentario argumento en contra de posición de Michaelis, Versöhnung des Alls, 1950, pp. 27ss., quien prefiere pensar aquí en una restauración de la paz con Dios en el sentido personal de la palabra. En contraposición véase a Percy, Probleme, p. 95, y Benoit, La Sainte Bible, p. 31.

(Col. 1:20). Por otra parte, continúa siendo válido para la iglesia que tenga que guerrear, no contra simples seres humanos (carne y sangre), sino contra gobernantes, autoridades y regentes mundiales de estas tinieblas, los espíritus malignos de las regiones celestes[105] (Ef. 6:12). Por más derrotados que estos poderes estén en Cristo, no son inofensivos. Pero para poder combatirlos eficientemente, Dios ha provisto a la iglesia de una armadura tan ricamente provista que la capacita para mantenerse firme (Ef. 6:13ss.). Es en este sentido que la iglesia aun hoy día puede representar y exhibir la plenitud de Cristo. Y tanto en su don como en su mandato participa —por ser su cuerpo— en el lugar y en el poder de Cristo su cabeza, que llena todas las cosas (Ef. 1:23). Y que, en el ejercicio de la fe en esta participación obtiene su edificación y desarrollo espirituales. Las diversas facetas de esta edificación se tendrán que tratar en una sección aparte.

63. La iglesia como pueblo de Dios y cuerpo de Cristo

Si finalmente nos preguntamos cuál es la relación que hay entre los dos grandes conceptos de la iglesia que Pablo expone —el de pueblo de Dios y el de cuerpo de Cristo—, en general se puede decir que el concepto de cuerpo de Cristo expresa en forma fértil y singular el carácter y la novedad peculiares del pueblo escatológico de Dios que se revela en la iglesia.[106] Así se deben distinguir los siguientes puntos:

(1) La idea esencial de la calificación de la iglesia como cuerpo de Cristo es que el pueblo de Dios tiene su unidad y su existencia común en Cristo Jesús. Esta unidad se funda en el concepto histórico-redentor de «los muchos» (o «todos») que pertenecen al uno y que son representados por él. Aquí se da una íntima vinculación entre el pueblo de Dios y el cuerpo de Cristo, si se tiene en cuenta que el pueblo de Dios está incluido y es representado por figuras tan fundamentales como Abraham, Isaac y Jacob, así como por la figura mediadora de Moisés[107] (*cf.* Ro. 4:1; 9:7ss.; 1 Co. 10:2, «todos en Moisés»). De esta forma, el pueblo de Dios es la clara prefiguración de la unidad corporativa de la iglesia en Cristo. Ambas concepciones confluyen en Gálatas 3:16, 27-29, donde primero se

---

105 Para este peculiar uso de la expresión ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (= en los lugares celestiales) en comparación con οὐρανός (= cielo), véase H. Odeberg, *The View of the Universe in the Epistle to the Ephesians*, pp. 4ss.

106 *Cf.* C. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk*, pp. 102ss.

107 *Cf.* Gá. 3:19, 20.

menciona a Cristo como la simiente de Abraham, y luego se dice de todos los que son de Cristo son uno (un cuerpo, una sola persona). Aunque aquí no se menciona la idea de «cuerpo», el concepto está sustancialmente presente.[108] Por tanto, el concepto de «cuerpo de Cristo» expresa la unidad de todos los que en Cristo son el pueblo de Dios y el verdadero linaje de Abraham. Pablo confiere un marcó universal a esta unidad corporativa del pueblo de Dios, no sólo considerando a los creyentes gentiles como parte de la simiente de Abraham, sino yendo más allá de Abraham, hasta llegar a Adán, a fin de calificar a Cristo como el segundo Adán y a la iglesia como el «nuevo hombre» (nueva humanidad), como la «nueva creación». (Gá. 6:15; Ef. 2:15 4:13). Pero la idea corporativa del «todos incorporados en uno» es la misma. Y es en este hilo de pensamiento que Cristo —como el Principio, el Primogénito, el segundo Adán, el *Soter*, etc.— puede ser llamado la cabeza de la iglesia, y así cabeza del cuerpo.

(2) La existencia común de los creyentes en Cristo como su cuerpo adjudica a la iglesia una imagen más aguda y rica de la que pudiera delinearse basándose en su significado como el pueblo escatológico de Dios. Si la idea de pueblo de Dios habla especialmente del origen de la iglesia, de su elección por Dios y de su marcha a través de la historia, la idea del cuerpo habla de su modo de existencia, de su ser concreto, de su sustancia interna, tanto en lo que se refiere a sus relaciones internas, como a su relación con Cristo.

Respecto de las relaciones internas, la iglesia puede y debe entender su unidad y diversidad, sus límites y su condición universal, a partir del hecho de que es el cuerpo de Cristo. Es de acuerdo con esto que el concepto «cuerpo de Cristo» funciona especialmente en la exhortación paulina. Debido a que todos los creyentes son un cuerpo en Cristo, la división del cuerpo de Cristo está en conflicto con su ser esencial, pues Cristo no está dividido (1 Co. 1:13).

Tampoco se debe restringir esta unidad a la esfera de lo invisible y oculto. La palabra «cuerpo» no denota un modo invisible de existencia sino visible. Además, sobre la base de que somos uno en Cristo, Pablo concluye que es necesario que la unidad se manifieste en una forma externa y visible (*cf.* 1 Co. 1:13; 12:12ss.; Ro. 12:4, 5; Ef. 4:15, 16, 25; Col. 3:14, 15). Junto con la existencia del cuerpo se ha dado la diversidad, la holgura, la variedad de dones, la capacidad y la misión. Así como Pablo subraya la unidad, tam-

108 Así, Müller, *Gottes Gerechtigkeit*, p. 103, y Schlier, *Gal.*, p. 130.

bién pone el mismo énfasis en la diversidad dentro y en virtud de la existencia de la iglesia como cuerpo, en oposición a todo individualismo, sectarismo e intolerancia espiritual.

Al mismo tiempo, la universalidad y catolicidad de la iglesia están implícitas en esta unidad anclada en Cristo, pues en él no hay judío ni griego, ni varón ni mujer, ni esclavo ni libre. Por esta razón todos juntos forman un solo cuerpo y dentro del cuerpo de Cristo toda discriminación queda excluida.

Por otra parte, el límite del cuerpo de la iglesia se sitúa también en esta unidad en Cristo. Los miembros de Cristo no pueden hacerse miembros de una ramera (1 Co. 6:16). Uno no puede participar al mismo tiempo del cuerpo y la sangre de Cristo y de lo sacrificado a los ídolos, pues el pan constituye un solo cuerpo, de un modo inclusivo y exclusivo (1 Co. 10:16-22), y no hay comunión entre la luz y las tinieblas (2 Co. 6:14ss.). De diversos modos y con riqueza de figuras y giros gramaticales, Pablo instruye a la iglesia *en cuanto a las relaciones internas y a su manifestación en el mundo*, para que se vea a sí misma como cuerpo de Cristo, y para que cada creyente se vea a sí mismo como miembro del cuerpo.

(3) Uno en Cristo

Sin embargo, la verdadera base de toda la concepción del pueblo de Dios en términos de «cuerpo de Cristo» radica en la unidad de la iglesia con Cristo mismo. Esta unidad no es sólo o en primer lugar de carácter espiritual —como ha sido suficientemente expuesto ya— sino que va mucho más allá. Tampoco se puede decir que la calificación «cuerpo de Cristo» expresa exclusiva o especialmente el aspecto pneumático de esta unidad. La iglesia es el cuerpo de Cristo no sólo porque él habita espiritualmente en ella, sino porque Cristo es el salvador del cuerpo que compró la iglesia para sí y porque ella ha estado siempre incorporada en él. Así que, no se puede representar correctamente el tema si uno habla como si a fin de cuentas se le asignara cierto espiritualismo al concepto del *Corpus Christi*, y que su contrapeso estuviera en la conexión con la concepción histórico-concreta del pueblo de Dios.[109] De un modo indirecto, surge una vez más cuán importante resulta la decisión de, ya sea buscar el trasfondo del «cuerpo» (de Cristo) en el mundo helénico o de buscarlo en el judío.[110]

---

109 Müller, *ibid.*, p. 104. Con la expresión «en el fondo», Müller quiere decir «sobre la base de su origen gnóstico».

110 *Cf.* última parte de la sección 61.

Todo esto no altera el hecho de que la designación «cuerpo de Cristo» (por la naturaleza del caso) tiene también un significado pneumático, en la medida que se refiere a la comunión entre la iglesia y el Cristo exaltado. Esa comunión se trata de un modo especial en las afirmaciones acerca del «cuerpo» en Efesios y Colosenses, si bien allí también aparece la prioridad lógica del término respecto del Espíritu Santo.[111] Lo mismo se aplica a la designación de Cristo como cabeza. Al mismo tiempo —como ya lo hemos visto— la concepción cabeza-cuerpo es el puente de unión entre la iglesia y «todas las cosas», en la medida que Cristo, como cabeza de la iglesia, también lo es de todas las cosas. Y así la iglesia es el *pleroma*, el perímetro de poder de aquel que llena y gobierna todas las cosas.[112]

Es indudable, por lo tanto, que la designación «cuerpo de Cristo» —en cuanto a una mayor definición cristológica del pueblo de Dios— contiene una riqueza de nuevos puntos de vista y posibilidades de expresión para poner a plena luz el lugar y el significado de la iglesia como pueblo neotestamentario de Dios. Con todo, debe tenerse cuidado para no proponer distinciones o contraposiciones incorrectas como si, por ejemplo, aquí tuviera lugar cierta transición desde el pensamiento histórico-redentor al pneumático. La idea básica del cuerpo de Cristo es que todo lo que la iglesia es —en cuanto a pueblo neotestamentario de Dios— lo es *en Cristo*, y que su modo de ser histórico y su revelación en el mundo también deben responder a ello. El «cuerpo de Cristo» es la concentración cristológica del «pueblo de Dios», justamente como la función de cabeza incluye para Cristo que la unidad histórica- redentora y pneumática del pueblo de Dios se fundamenta en Cristo y se realiza en la comunión con él.

---

111 *Cf.* la primera parte de la sección 61.

112 H. Berkhof (*De katholiciteit der Kerk*, p. 59) elige incluir en el concepto «catolicidad» (de la iglesia) la vinculación que la iglesia tiene con «todas las cosas» establecidas en Cristo, pero esta decisión no la hace con criterios exegéticos sino dogmáticos. No puede existir duda alguna en cuanto al tema en sí.

X

El bautismo y la santa cena

64. Diferentes definiciones del bautismo

En los capítulos precedentes hemos sido impactados una y otra vez por el tremendo significado que Pablo le asigna al bautismo (y a la santa cena, aunque con menos frecuencia) como medio para apropiarse de la salvación que la iglesia ha recibido en Cristo. Esto fue así particularmente en el capítulo sobre la nueva vida en términos de morir y resucitar con Cristo, y de una vida por el Espíritu.[1] El bautismo apareció reiteradamente como el medio por el cual la iglesia participa del acontecimiento redentor que tuvo lugar en Cristo una vez para siempre y como el medio por el cual recibe también una participación en el don del Espíritu. Lo mismo puede decirse de lo mencionado en el capítulo anterior acerca del significado del cuerpo de Cristo. La incorporación en este cuerpo y la participación en la comunión pneumática con Cristo tiene lugar por medio del bautismo,[2] así como esta comunión de la iglesia con Cristo y el hecho de que ella es un solo cuerpo se renuevan y confirman por la santa cena.[3]

Es el momento de analizar más profundamente el significado del bautismo y la cena del Señor, en cuanto a medios de salvación. Al hacerlo usaremos lo que ya hemos descubierto y evitare-

1 Véase más arriba, capítulo VI, sección 37.

2 Véase la primera parte de la sección 60.

3 Véase la sección 60.

mos repeticiones en la medida de lo posible. Pese a todo, no podemos contentarnos con lo que se ha tratado, dado que el significado del bautismo y la santa cena sólo fue tratado indirectamente.

Esto ocurre especialmente con el bautismo, pues en las epístolas de Pablo se le atribuye un significado más variado que el visto en los capítulos anteriores. Más aun, además de los pasajes donde Pablo menciona el bautismo explícitamente, hay otros donde no lo hace y, sin embargo, hay buenas razones para preguntar si no alude al bautismo implícitamente. La situación es más simple respecto de la última cena, porque los pasajes disponibles casi se limitan a las dos conocidas perícopas de 1 Corintios 10 y 11. Su tratamiento es, por lo tanto, metodológicamente más fácil. Por tal razón, primero trazaremos un cuadro esquemático de las declaraciones referidas al bautismo, y luego consideraremos por separado —sobre la base de un análisis de 1 Corintios 10 y 11— el significado de la cena.

El bautismo

Al considerar las declaraciones de Pablo acerca del bautismo, debemos aceptar que el apóstol en ningún lugar ofrece un «tratamiento» detallado del significado de bautismo, sino que más bien presupone que los destinatarios entienden el tema.[4] Por tanto, sus declaraciones acerca del bautismo frecuentemente apelan a lo que la iglesia sabe (o debería saber) y añaden una explicación más amplia de los alcances del bautismo para la conciencia de su fe y conducta. No obstante, estas referencias al bautismo también implican un componente doctrinal de importancia, y por eso se ha intentado arribar a una doctrina «paulina» del bautismo.[5]

Cuando se analizan más de cerca las declaraciones que Pablo hace acerca del bautismo, es evidente que Pablo señala el signifi-

4 *Cf.*, p. ej., ἢ ἀγνοεῖτε (= o no sabéis), en Ro. 6:3.

5 La literatura es muy abundante. Entre los estudios especializados más recientes merecen ser mencionados los siguientes: R. Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul: A Study in Pauline Theology*, TI 1964; también sus detalladas reflexiones en *Münchener Theologische Zeitschrift*, 1955; J. Schneider, *Baptism and Church in the New Testament*, TI 1957, pp. 30ss.; O. Kuss, «Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre», en *Theologie und Glauben*, 1952, pp. 401ss.; G. Bornkamm, «Baptism and New Life in Paul», en *Early Christian Experience*, pp. 71ss.; G.R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 1962, pp. 127ss.; E. Klaar, *Die Taufe nach paulinischen Verständnis*, 1961; M. Rissi, *Die Taufe für die Toten*, 1962; G. Wagner, *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, EJ 1967; G. Delling, *Die Taufe im Neuen Testament*, 1963, pp. 108ss.; E. Dinkler, «Die Taufterminologie in 2 Kor. 1,21f.», in *Festschrift für O. Cullmann*, 1962, pp. 173ss.; G. Braumann, *Vorpaulinische Christliche Tauflehre bei Paulus*, 1962; G. de Ru, *De kinderdoop en het Nieuwe Testament*, 1964, pp. 56-91.

cado redentor del bautismo de varias maneras. Como podemos suponer,[6] a veces hace uso de fórmulas tradicionales, y otras veces emplea descripciones que deben interpretarse a partir de las estructuras fundamentales características de su predicación.

(a) Lavamiento purificador

En primer lugar, la caracterización del bautismo como lavamiento purificador pertenece a las descripciones más tradicionales. Esto se encuentra con mayor claridad en 1 Corintios 6:11 y Efesios 5:26.

> *...mas ya habéis sido lavados, ya habéis sido santificados, ya habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios,* (1 Co. 6:11).
>
> *...habiéndola [Cristo] limpiado [a la iglesia] por el lavamiento de agua con la palabra* (Ef. 5:26).

No se puede dudar que las expresiones «habéis sido lavados» y «lavamiento del agua» se refieren al bautismo. En concordancia con toda la proclamación cristiana más antigua,[7] ambas expresiones caracterizan al bautismo como símbolo y medio de salvación para obtener el lavamiento purificador del pecado descrito en 1 Corintios 6:11, tanto en sentido ético como forense. Efesios 5:26 añade expresamente que el lavamiento con agua se acompañe de la «palabra» que Dios dirige al bautizado. La palabra pertenece al fundamento del bautismo cristiano. Más adelante examinaremos qué relación hay entre los dos, así como la relación entre el bautismo y la fe. Mientras tanto, bien se puede asumir que la fe se presupone en todo esto, incluso ya por el verbo usado en voz media: «habéis permitido que se os lavara» (ἀπελούσασθε, 1 Co. 6:11), como por el vínculo indisoluble que hay entre la fe y la justificación.[8] Además, aquí también se debe mencionar la alusión a la fórmula bautismal «en el nombre de...» —por difícil que sea su interpretación[9]— como la relación entre el bautismo y el Espíritu Santo (véase más adelante). Del mismo modo, Efesios 5:26 destaca que Cristo es el autor de la purificación que ocurre en el bautismo, y que éste opera como su instrumento.

También hay que destacar que Tito 3:5 menciona el bautismo de esta forma: «nos salvó... por medio del lavamiento de regenera-

---

6 *Cf.* para esto particularmente Braumann, *Vorpaulinische Christliche Taufiehre*, pp. 1-33.

7 *Cf.* Schnackenburg, *Baptism in St. Paul*, pp. 3ss.; Delling, *Die Taufe*, pp. 96ss.; Bultmann, *Theology*, I, pp. 136ss.

8 *Cf.* Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, p. 166.

9 *Cf.*, p. ej., Bietenhard, *TDNT*, V, p. 273.

ción y por medio de la renovación del Espíritu Santo». En este texto, el bautismo es calificado otra vez como un lavamiento purificador. Pero en este caso se trata de un lavamiento purificador que debe entenderse en el contexto del obrar escatológico y redentor de Dios, ya que el texto dice: «Pero cuando se reveló la bondad...» (v. 4). Aquí el bautismo representa la renovación total de la vida del hombre que resulta de dicha revelación. En este sentido debe entenderse aquí la mención del Espíritu Santo.[10] En otras palabras, el lavamiento con agua del bautismo representa el nuevo nacimiento[11] entendido como la transición desde la vieja manera de existencia, dominada y calificada por el pecado, hacia aquella que se caracteriza por el Espíritu Santo como don escatológico de salvación.

(b) El bautismo y el Espíritu

Todo esto nos lleva, naturalmente, a las declaraciones en las cuales el bautismo es calificado como el bautismo del Espíritu Santo. Pablo aquí también se adhiere a la concepción cristiana más temprana del bautismo (*cf.* Mr. 1:8; Hch. 2:38; Jn. 3:5, etc.). En las epístolas de Pablo, este tema bautismal se menciona directamente en 1 Corintios 12:13, donde se habla de un bautismo *en* y *con* (no *por*[12]) el Espíritu Santo. Como ya se ha observado, en el marco general de la proclamación paulina (y cristiana primitiva), se debe atribuir un significado escatológico a este derramamiento del Espíritu. El Espíritu prometido (Ef. 1:13) es «derramado» por Dios según su promesa acerca de los últimos días (Jl. 2:28; Hch. 2:4, 17; Ro. 5:5; Tit. 3:6) y puede, por lo tanto, interpretarse como la «primicia» y como «las arras» de la herencia futura (*cf.* Ef. 1:14; Tit. 3:6, 7; 2 Co. 1:22; Ro. 8:16, 23). Así, pues, el vínculo entre el bautismo y el Espíritu no consiste de modo específico en un derramamiento incidental de dones inusuales, sino en el paso del bautizado a la nueva vida revelada por Cristo. Esto significa que en el bautismo no sólo se lavan la impureza y la culpa del pecado, sino que, positivamente, prevalece el nuevo gobierno del Espíritu Santo. De acuerdo con esto, para Pablo el bautismo no es sólo un sacramento preparatorio —como lo fue para Juan el Bautista— sino de cumplimiento. Esto es visible en particular por la relación entre el bautismo y el Espíritu Santo.

---

10 La expresión πνεύματος ἁγίου (= del Espíritu Santo) no sólo se conecta con ἀνακαινώσεως (= renovación) sino también con παλιγγενεσίας (= regeneración).

11 Para este concepto, véase la detallada exposición en la sección 39.

12 Véase la sección 60.

Pero aún permanece la pregunta —contestada de varias formas— de si Pablo alude al bautismo en los pasajes donde habla del sello con el Espíritu Santo:

> «... el que nos confirma con vosotros en Cristo [en el Ungido] y que nos ungió es Dios, el cual también nos ha sellado y dado las arras del Espíritu en nuestros corazones» (2 Co. 1:21-22).
>
> «En quien [= Cristo] también vosotros, cuando oísteis la palabra de verdad —esto es, el evangelio de vuestra salvación— y creísteis en él [= Cristo], fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa, que es las arras de vuestra herencia» (Ef. 1:13-14).
>
> «Y no contristéis al Espíritu Santo de Dios, con el cual fuisteis sellados para el día de la redención» (Ef. 4:30).

A muchos exégetas no les cabe la menor duda que con el sello del Espíritu Santo, Pablo se refiere al bautismo, dado que desde muy temprano en la iglesia cristiana —¿en conexión con la circuncisión? Romanos 4:11— el bautismo fue calificado explícitamente como un «sello» (*cf.* véase 2 Clemente 7.6; 8.6; Hermas, *Símiles*, VIII. 6. 13; IX. 16. 3ss.; 17.4). Agregan que la idea que subyace debajo de la fórmula bautismal es ésta: Cuando se dice «yo te bautizo en el (o para incorporarte al) nombre de...», lo que se quiere decir es que el bautizado es *sellado* por el bautismo como propiedad de Cristo y puesto bajo su protección. Este sellar con el nombre (como señal de propiedad y protección) coincidiría con el don del Espíritu Santo conferido en el bautismo.[13] La designación del bautismo como «sello» indica que el bautismo debe ser entendido como un acto escatológico en el cual el bautizado pasa a ser propiedad de aquel en cuyo nombre tiene lugar el mismo. Mediante el don del Espíritu como las arras se cumpliría el acto forense así entendido.[14] Algunos creen que también la expresión «que nos ungió» (2 Co. 1:21) sería una referencia al bautismo; ya sea que se interprete como la unción con el Espíritu Santo, o que signifique una unción que sigue al acto bautismal, tal como se la conoce por la iglesia antigua.[15] Sin embargo, otros comentaristas son más

---

13 *Cf.* Bultmann, *Theology*, I, pp. 137ss. En un período pasado se pensaba que la expresión σφραγίς (= sello, marca) aplicada al bautismo provenía de las religiones de misterio (*cf.* J. Leipoldt, *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte*, 1928, p. 67). Pero en la actualidad este punto de vista carece de apoyo (*cf.* Wagner, *Pauline Baptism*, p. 271).

14 Véase en particular E. Dinkler, «Die Taufterminologie in 2 Kor. 1,21f.», en *Festschrift für O. Cullmann*; *cf.* también el artículo «Taufe» de Dinkler en *RGG*, 3a. ed., 1962, col. 630.

15 *Cf.* Dinkler, *loc. cit.*, así como Wendland, *Cor.*, p. 112.

reservados en su juicio, y consideran muy incierto que estas expresiones apunten directamente al bautismo.[16]

A nuestro entender, dicho «ungimiento» se refiere de modo directo al don del Espíritu Santo (*cf.* Lc. 4:18; Hch. 10:38; 1 Jn. 2:20, 27). Por otra parte, Efesios 1:13 y 4:30 parecen referir el «sello» también al Espíritu. Aquí no se habla en primer lugar del bautismo, sino del don del Espíritu Santo. Por consiguiente, el punto de partida para la idea del «sello» no está en que el bautizado es sacramentalmente apropiado o «sellado» en nombre de Cristo (ya que el bautizado es transferido a su nombre), sino en que el Espíritu provee de cierta evidencia para aquel que lo recibe. El creyente recibe un «sello» que le certifica que pertenece a Dios, así como el don del Espíritu puede considerarse como primicia y arras.

Todo esto no altera el hecho de que —en base a la conexión que hay entre el Espíritu y el bautismo— lo que se aplica al Espíritu Santo pueda transferirse fácilmente al bautismo, y que las expresiones paulinas respecto a la selladura con el Espíritu hayan contribuido a generar la significación «técnica» del bautismo como «sello».[17] Pero no se puede probar que tales declaraciones ya califiquen al bautismo como un sello. En todo caso, Pablo no usa el término «sello» para atribuirle al bautismo el significado general que más tarde le dio el uso confesional y eclesiástico. Para Pablo, revela especialmente el poder «sellador» del Espíritu, sea que esto se entienda dentro o fuera del marco del bautismo.

(c) Bautizados en Cristo

Sin embargo, las descripciones del bautismo más características de Pablo no son las que hacen referencia a la purificación del pecado y al don del Espíritu, sino las que señalar al bautismo como la entrada al contexto de vida representado por Cristo y como la incorporación del bautizado al cuerpo de Cristo. Es esta concepción del bautismo la que hemos encontrado una y otra vez en los capítulos precedentes y que ahora reclama una consideración más detallada.

Aquí no sólo se trata de las declaraciones que hablan de ser bautizado en la muerte de Cristo, o de ser sepultado por el bautismo para muerte (Ro. 6:3, 4, *cf.* Col 2:11, 12). Estas expresiones

---

16 *Cf.*, p. ej., Schnackenburg, *Baptism in St. Paul*, pp. 86ss.

17 *Cf.* Bultmann, *Theology*, I, p. 137: «Aun en el caso de que Pablo no implique necesariamente el uso del sustantivo 'sello' (σφραγίς) para el bautismo, detrás del verbo cognado que utiliza subyace la idea que ciertamente condujo a fuentes tardías hacia el uso de esta terminología».

más bien deben considerarse como una aplicación muy característica y especial de la idea más general. Esta idea es que el bautismo une al bautizado con Cristo y con el orden de vida por él representado. A esta unión con Cristo efectuada por el bautismo se refiere Pablo, cuando describe al bautismo como un vestirse de Cristo: «porque todos los que habéis sido bautizados en [unión a] Cristo, os habéis vestido con Cristo. No hay judío ni griego», etc. La aseveración de Colosenses 3:9-11 está estrechamente relacionada con esto: «...habiéndoos desvestido del viejo hombre y vestido del nuevo... donde no hay judío ni griego, etc.».

Una vez más, aquí hay una indudable alusión al bautismo. Ya hemos podido determinar que con las expresiones «hombre nuevo» y «hombre viejo» no se debe entender, en primer lugar, la conversión de los creyentes individuales, sino el modo común de existencia que los «muchos» tienen en Adán y Cristo, respectivamente.[18] Por medio del bautismo, el creyente se viste con este «hombre nuevo», y esto puede llamarse «vestirse de Cristo». Aunque no se sabe a ciencia cierta cuál es el origen de tal expresión y cuál la idea que de ella surge,[19] no cabe duda del significado esencial de dichas afirmaciones. El punto claro es que el bautismo nos hace partícipes de Cristo, en cuanto a que —como la simiente única de Abraham y el «segundo hombre»— él representa e incorpora en sí mismo a los que le pertenecen. En igual sentido se puede hablar de ser bautizado para ser incorporado a su cuerpo.[20]

Romanos 6 y Colosenses 2

Desde esta perspectiva deben entenderse las muy conocidas descripciones del bautismo en Romanos 6 y Colosenses 2:

> «¿No sabéis que todos los que hemos sido bautizados en unión a Cristo Jesús, hemos sido bautizados en unión a su muerte?» (Ro. 6:3).

---

18 *Cf.* última parte de la sección 10.

19 Una vez más, algunos eligen pensar en ciertas prácticas de los cultos de misterio, particularmente el culto a Isis (Leipoldt, *Die urchristliche Taufe*, p. 60). Pero en oposición a esto véase, p. ej., Wagner, *Pauline Baptism*, p. 273, n. 62; y Oepke, *TDNT*, II, p. 320. También se citan paralelos del Antiguo Testamento (*cf.* Oepke, *loc. cit.*), pero los materiales comparativos para la idea de «vestirse de una persona» son, en nuestra opinión, poco convincentes (*cf.* Jue. 6:34; 1 Cr. 12:18). Algunos han llegado a pensar que el sacarse y ponerse la ropa apunta a la inmersión (*cf.*, p. ej., W. F. Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*, 1948, pp. 57ss.), o al ser vestido con un uniforme como durante la admisión al ejército (así Cullmann, *Baptism in the New Testament*, EJ 1950, p. 36). El mito gnóstico está también en juego en este caso: «el Redentor envuelve al redimido como una vestimenta» (*cf.* H. Schlier, *Gal.*, pp. 128ss.). Y además están aquellos que prefieren pensar fue Pablo quien acuñó la idea (*cf.* Wagner, *Pauline Baptism*, p. 273).

20 *Cf.* la sección 60.

> «Por tanto, fuimos sepultados con él mediante el bautismo en unión a la muerte» (Ro. 6:4).
>
> «... en él [Cristo] también fuisteis circuncidados... sepultados con él en el bautismo, en el cual[21] fuisteis también resucitados con él, mediante la fe». (Col 2:11, 12).

Anteriormente ya examinamos estas declaraciones,[22] pero lo que ahora nos interesa es la conexión peculiar que Pablo hace entre el bautismo y el ser muerto, el ser sepultado y resucitado con Cristo, al punto que el bautismo puede ser considerado como un bautismo en su muerte, etc. Descartamos la tesis indemostrable e improbable[23] de que aquí nos encontramos con la influencia de las religiones de misterios,[24] en las cuales el iniciado participaba de una cierta relación con la deidad cúltica que muere y vuelve a la vida. A pesar de los efectos prolongados que esta concepción ha tenido en determinada literatura, sigue siendo una teoría indemostrable.[25] Pues independientemente de lo que se pueda decir en contra de esta llamada analogía, no se puede presentar ni una sola prueba de que, en tales actos cúlticos paganos, el morir y resucitar ocurrieran en una forma similar a la del bautismo cristiano. Por consiguiente, se debe suponer que fue Pablo mismo —o la iglesia cristiano-gentil a la cual el apóstol se habría adherido— quien dio este significado al bautismo, aunque esta idea no figuraba en las religiones de misterio. Pero eso no dilucida precisamente cómo llegó Pablo a esta concepción especial del bautismo.[26]

Interpretación simbólica del bautismo

Completamente distinta es la interpretación simbólica que se ofrece en muchos comentarios.[27] Esta interpretación trata de explicar la relación que hay entre el bautismo y el hecho de ser muerto- sepultado- resucitado.[28] Se dice que el simbolismo se

---

21 La frase ἐν ᾧ (= en él) se refiere al bautismo, no a Cristo. Véase, p. ej., la detallada argumentación de Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, pp. 153ss.

22 *Cf.* la primera parte de la sección 37.

23 Por ejemplo en Bultmann, *Theology*, I, pp. 140ss.

24 Al respecto, véase lo ya expresado en la primera parte de la sección 4.

25 Véase también Wagner, en *Pauline Baptism*, quien ha analizado exhaustivamente todos los materiales y, sobre esta base, arribado a un resultado por completo negativo respecto a la teoría.

26 *Cf.* en detalle mi *Paul and Jesus*, pp. 6ss.

27 Consúltese las citas (de Greijdanus, Dodd, Lagrange, *et al.*) en mi *Rom.*, p. 132. Wagner también intenta apoyar esta interpretación (*Pauline Baptism*, pp. 288ss.).

28 Sin lugar a dudas como una interpretación *a posteriori* del bautismo a partir del *kerygma*; *cf.*, p. ej., Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, p. 133: «solamente porque el *kerygma* le da este significado al bautismo; la totalidad de su significado se deriva de Cristo y su redención —es el *kerygma* en acción», etc.; *cf.* también Wagner, *ibid.*, pp. 286ss.

hallaría en que el acto de la inmersión en el agua bautismal representa la muerte, y el acto del ascenso desde la misma representa la resurrección. Pero tal simbolismo nos parece pura ficción, como que ya lo hemos demostrado en otro lugar.[29] Es algo que no tiene ningún asidero en las afirmaciones de Pablo.[30] A través de todo el Nuevo Testamento, el significado simbólico del agua bautismal es el de agua que purifica, y nada tiene que ver con sumergirse ni hundirse,[31] y menos con ser sepultado en agua. Tampoco hay base alguna para la idea de que la postura del bautizado sugeriría tal simbolismo. Aunque uno fuese capaz de pensar en un morir en el momento de bautismo —las aguas cubriendo la cabeza, etc.—, la única vez que Pablo habla de ser «bautizado en unión a su muerte» (Ro. 6:3) no ofrece ninguna prueba suficiente para semejante concepción. Pero tomar el momento de la inmersión como símbolo de ser sepultado[32] nos parece completamente absurdo, pues no sólo ocurre que a la gente no se le entierra en agua, sino que también es difícil simbolizar el entierro con el sumergirse por un instante en el agua. Y en cuanto a la resurrección, si el único lugar donde se menciona el ser resucitado con Cristo «en» el bautismo (Col. 2:12) tuviese la intención de dar a entender que la salida del agua es símbolo de la resurrección, se habría usado la preposición «de» (ἐκ) y no «en» (ἐν), así como sucede con el morir y ser sepultado con Cristo en el bautismo. Cuanto más se profundiza, tanto más se confirma la conclusión de que esta relación simbólica que se hace entre el bautismo y la muerte-entierro-resurrección de Cristo —no importa cuánto se la defienda— no tiene fundamento ni en los textos[33] ni en la realidad.

---

29 *Rom.*, pp. 132ss.

30 Dodd, p. ej., también reconoce que «Pablo verdaderamente no insinúa la idea del simbolismo», aun cuando agregue: «pero yace cerca de la superficie» (*Romanos*, p. 87).

31 Lietzmann habla de forma explícita acerca de una muerte simbólica por inmersión en el bautismo (*Rom.*, p. 65).

32 Así lo expresa Wagner, hablando como si el tema estuviera perfectamente claro: «El bautismo es la imagen de un entierro»; *cf.* Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, p. 133: «El simbolismo de la inmersión como representación de un entierro llama la atención». Pero ¿qué nos podría llevar a pensar en un entierro semejante en el momento de la inmersión?

33 Lo único que podría apoyar la inmersión sería tal vez la idea de que en Ro. 6:5 se apunta al bautismo con las palabras ὁμοιώματι τοῦ θανάτου [τῆς ἀναστάσεως] αὐτοῦ (= semejanza de la muerte [resurrección] de él). Pero como ya hemos visto (sección 4), este criterio es incorrecto. *Cf.* los argumentos persuasivos de Bornkamm (*Early Christian Experience*, pp. 77s); Wagner, *Pauline Baptism*, pp. 283ss.; Beasley-Murray, *ibid.*, pp. 134ss.; también véase mi *Rom.*, p. 129, y asimismo la literatura más antigua que allí se incluye. Para el sentido de la frase «semejanza de su muerte», véase H. Casanova, *Los pastores y el rebaño*, p. 88, notas 47 y en especial 48.

Romanos 6:1-14

El rechazo de esta concepción puede ser aun más firme, en razón de que no hay necesidad alguna de explicar así la relación entre el bautismo y la muerte-entierro-resurrección de Cristo. Además, encierra el peligro de desviar la atención del significado específico que Pablo otorga aquí al bautismo. Porque cuando habla de ser «bautizados en [unión a] Cristo» (Ro. 6:2) y cuando amplifica esto con las palabras «bautizados en [unión a] su muerte» (Ro. 6:3), se refiere al hecho de que el bautismo nos une con Cristo como segundo Adán, como es obvio por el contexto precedente que habla de Adán y Cristo (Ro. 5:12-21). De esta manera, los bautizados en unión a Cristo ahora pueden saber que están incluidos en su muerte-entierro-resurrección y que no deben vivir más en el pecado, que es precisamente a lo que han muerto en Cristo. Es esta aplicación la que le interesa a Pablo en el contexto de Romanos 6 (*cf.* vv. 1-2). Por lo tanto, la función del bautismo consiste en incorporar o implantar al bautizado en esta unidad corporativa entre Cristo y los suyos (Ro. 6:5). Por esta razón, la expresión paulina «bautizados en [unión a] Cristo» (Ro. 6:3; Gá. 3:27) no puede interpretarse simplemente como una forma abreviada de la fórmula «bautizado en el nombre de Cristo», como ocurre con frecuencia.[34] Más bien, esta expresión condensada tiene un significado fecundo por el hecho de denotar la unión del bautizado con Cristo en sentido corporativo, y así con su muerte-entierro-resurrección. Es este significado del bautismo —como incorporación en Cristo— el que se comunica con la expresión característica «fuimos implantados» (σύμφυτοι γεγόναμεν, v. 5). El bautismo implanta o incorpora a los creyentes en lo que se llevó a cabo con Cristo y que, por tanto, es aplicable *sui generis*[35] (= en forma particular) a su propia existencia.

Este ser bautizado en la muerte-sepultura-resurrección de Cristo tiene para Pablo un significado sumamente abarcador. La muerte, sepultura y resurrección que aquí se mencionan son indudablemente la muerte, sepultura y resurrección de Cristo. En consecuencia, ser sepultado con él por el bautismo significa participar por medio del bautismo en *esa* muerte y en *esa* sepultura. Ser sepultado con Cristo en el bautismo quiere decir que por medio del bautismo se nos coloca en su sepulcro. No se quiere decir que el bautismo mismo sea la sepultura en la que ahora tam-

---

34 Véase también la primera parte de la sección 37.

35 Por esta razón se escribe σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ (= implantados a la semejanza de su muerte), etc.; véase la primera parte de la sección 37.

bién nosotros morimos, así como Cristo una vez murió. Debemos rechazar con firmeza el concepto que ve al bautismo como una muerte espiritual al pecado y una resurrección espiritual fuera del mismo.[36] Otra vez aquí se presenta el peligro de la interpretación simbólica. Porque el bautismo no es un sepulcro y una resurrección, sino que el bautismo más bien nos incorpora y nos hace participar en la muerte *de Cristo* en el Gólgota y en su resurrección en el huerto. Sin embargo, esto no altera el hecho de que la participación en esa única muerte y en esa única tumba no sólo tiene un significado histórico-redentor de una vez para siempre (*einmalig*), sino que también tiene un significado permanente, en el sentido de que en la muerte de Cristo el poder del pecado ha sido despedazado para los suyos. De tal manera que, los que una vez murieron en Cristo al pecado, no pueden ni deben vivir más en él (Ro. 6:1, 2). Todo esto les es dado por el bautismo en su muerte.

El vestirse con el nuevo hombre

Lo mismo se indica cuando se dice que en el bautismo uno se desviste del viejo hombre y se viste del nuevo. Pues el viejo hombre también fue una vez para siempre crucificado con Cristo (Ro. 6:6), y el despojarse del viejo hombre en el bautismo significa —ante todo— participar en ese acontecimiento único. Al mismo tiempo, no se limita a eso, sino que el despojamiento que ocurre en el bautismo también significa un verdadero alejamiento del viejo modo de existencia, una separación que continúa después del bautismo en el incesante hacer morir «lo terrenal» (Col. 3:5; *cf.* Gá. 5:24). Lo mismo se aplica al vestirse del nuevo hombre. Esto puede vincularse con el bautismo (Col. 3:10) pues en éste los creyentes resucitan con Cristo en el sentido histórico-redentor único del vocablo (Col. 2:12). Pero este vestirse es también una decisión, un acto que se prolonga y realiza a través de toda la vida posterior del creyente (Ef. 4:24; Ro. 13:14).

En consecuencia, en Romanos 6:1-11 toda la exhortación basada en el bautismo, se dirige a esa condición efectiva y continua de hallarse muerto al pecado y vivo para Dios (*cf.* v. 11). Tal es el sentido comprehensivo del estar bautizado en «la muerte de Cristo». El bautismo no se convierte en una parábola de la muerte y resurrección de Cristo en la vida de los creyentes, no es un símbolo de la conversión del individuo. El bautismo vincula al cre-

36 Para esta interpretación, que nuevamente es presentada en variedad de formas, véase, p. ej., la investigación de Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, pp. 131ss.

yente con la muerte y resurrección *de Cristo*, y el ser crucificado y resucitado con Cristo en el bautismo no representa la conversión. Sin embargo, lo uno no viene sin lo otro, porque el haber sido bautizado en Cristo y el haber sido introducido en su cuerpo por el bautismo es también haber sido bautizado en su Espíritu, y no sólo significa haber muerto al pecado, sino también vivir y servir en el nuevo estado del Espíritu (Ro. 6:12ss.; 7:4).

Colosenses 2:11-12

Toda esta concepción del bautismo fundamenta las declaraciones de Colosenses 2:11. La polémica de Pablo está dirigida contra aquellos que desean obligar a la congregación a circuncidarse. Pero dicho rito se ha vuelto superfluo, puesto que en los creyentes se ha llevado a cabo una circuncisión espiritual («no hecha a mano»), la circuncisión de Cristo.[37] Mediante el bautismo[38] los creyentes participan de la sepultura de Cristo, y por el bautismo han sido liberados de los derechos y del poder del pecado. Por tanto, otra vez aparece la relación entre bautismo y la tumba de Cristo, pero no como si el bautismo simbolizara la sepultura, ni tampoco como si hubiera una relación específica entre el bautismo y la sepultura de Cristo, sino porque —tanto en Romanos 6 como en Colosenses 2— el apóstol quiere que sus lectores entiendan que ya no están sujetos al dominio del pecado. En la tumba de Cristo se desecha de una vez para siempre «el cuerpo de pecado», el hombre viejo. Ser bautizado también significa participar en un sentido efectivo de lo que una vez aconteció en Cristo.

Bautizado en unión a Cristo y 1 Corintios 10:2

Todo el significado del bautismo comentado en el acápite (c) se puede expresar en forma breve por medio de la fórmula «bautizado [unión a] en Cristo» (Ro. 6:3, Gá. 3:27). Este significado así expresado obtiene una explicación muy ilustrativa en la notable analogía del bautismo que Pablo presenta en 1 Corintios 10:2 en un contexto diferente. Allí el apóstol compara la iglesia neotestamentaria con el antiguo Israel —como lo hace con frecuencia—

---

37 Para esta exégesis véase en detalle mi *Col.*, pp. 179s.

38 De esta manera, en un cierto sentido el bautismo ha tomado el lugar de la circuncisión, aunque no en el sentido de que un acto sacramental ha reemplazado otro. La circuncisión del corazón ha tomado el lugar de la circuncisión de la carne. El bautismo nos hace participar de la circuncisión del corazón, del despojarse del antiguo modo de existencia, porque nos hace participar en la sepultura de Cristo.

diciendo que «todos [los israelitas] en Moisés fueron bautizados en la nube y en el mar».[39] Esto tampoco tiene que ver con algún simbolismo, como si la nube y el mar denotaran, de un modo u otro, un lavamiento de agua. Pues la nube era la que alumbraba a Israel cuando cruzó el mar en seco. La nube y el mar representan más bien el acontecimiento redentor por el cual Israel escapó de la tiranía de Faraón y de la esclavitud en Egipto. Ahora bien, todos los padres participaron de este acontecimiento redentor porque «todos en Moisés fueron bautizados». Aquí no se habla para nada de un bautismo real. La expresión se ha sido moldeada en analogía al bautismo cristiano (Moisés actúa en un papel similar al de Cristo; *cf.* v. 4, donde se dice: «la roca era Cristo») y lo que denota es la idea de los «muchos» como incorporados en el uno solo, los muchos siendo salvados en y por medio de uno. Porque así como Dios bautizó e incorporó a la iglesia en Cristo, así también la salvación de Israel radica en el hecho de que recibió a Moisés como líder y «cabeza» del pueblo. Su salvación operó porque el pueblo estaba contenido en Moisés. Para indicar esto respecto a Moisés, Pablo usa la expresión «ser bautizado en» (aunque no se trate de un bautismo real), lo cual demuestra hasta qué punto la idea de la incorporación es el componente dominante de la expresión «ser bautizado en unión a» Cristo o Moisés.

Sin embargo, como el ser bautizado en Cristo significa para la iglesia «el bautismo que nos une a la muerte y resurrección de Cristo», del mismo modo los israelitas fueron bautizados en unión a Moisés, en la nube y en el mar. Fueron todos partícipes del operativo salvador y discriminante de la nube y del mar que Dios cumplió por medio del ministerio de Moisés. La analogía es, pues, muy sorprendente, si bien la idea que subyace es desarrollada en 1 Corintios 10:1ss. de un modo algo diferente al de Romanos 6 (¡*cf.* 1 Co. 10:3 con 1 Co. 12:13!). Es difícil encontrar una prueba de interpretación más clara y más genuina que lo que Pablo quiere decir, cuando afirma que el bautismo nos incorpora en Cristo y en el divino acontecimiento redentor que él representa.

65. El bautismo como medio de gracia

Todavía subsiste la pregunta de qué se quiere decir cuando el bautismo es definido —en distintas formas— como el medio por el cual se comunica la salvación al bautizado, independientemente de si

39 La expresión griega dice: πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ.

tal salvación se define como una purificación del pecado, una comunicación del Espíritu Santo o una incorporación en Cristo o en su cuerpo. El mismo interrogante se presenta en todas estas calificaciones del bautismo. La pregunta es: ¿qué es el bautismo como medio de salvación? o en otras palabras, ¿qué sucede en o por el bautismo?

Esta pregunta puede expresarse en una forma más penetrante si la delimitamos en dos direcciones. En primer lugar, debemos precisar qué relación hay entre lo que ocurre con el bautizado por medio del bautismo y lo que ya ha ocurrido anteriormente. Porque previamente hemos podido determinar, repetidamente, que además de la incorporación sacramental en Cristo, existe el elemento de la predestinación (*cf.* Ef. 1:4) y sobre todo una relación histórico-redentora entre Cristo y su pueblo. Por lo tanto, la pregunta es: ¿cómo se relaciona el aspecto sacramental en particular con el aspecto histórico-redentor de la participación de la iglesia en Cristo. Éste sería el primer tema (I).

En segundo lugar, al determinar el carácter apropiante del bautismo se debe discutir el papel que juega la fe. Porque si al bautismo se le asigna la función de mediar la salvación, lo mismo puede decirse de la fe. Esto nos obliga a una reflexión más detenida en cuanto a la relación que hay entre la operación del bautismo y la aceptación del evangelio por medio de la fe. Esto sería el tema (II).

(I) Relación entre el sacramento y la participación histórico-redentora de la iglesia en Cristo.

En cuanto a este primer punto, debería observarse que las epístolas de Pablo no explican expresamente cuál es la relación que hay entre el haber sido incorporado en Cristo en el sentido histórico-redentor y predestinatario, por una parte, y el ser incorporado en forma sacramental en la muerte y resurrección de Cristo, por la otra. Por lo tanto, se nos abandona a nuestras propias conclusiones, con todas las dificultades y peligros que dicho procedimiento acarrea. Así que deberemos estar en guardia contra todo tipo de construcciones que se originan en concepciones dogmáticas o filosóficas *a priori* del bautismo (y de la santa cena), pero que de ningún modo tienen respaldo en las epístolas de Pablo. Este es, particularmente, el caso de las especulaciones sobre la conexión entre el bautismo de los creyentes y la muerte de Cristo que toman Romanos 6 como punto de partida.

La teología de misterio (romanismo): el bautismo traslada la muerte de Cristo al presente

En la teología romana más reciente, la denominada teología del misterio, se ha ocupado en especial de esa relación. De aquí que sus representantes afirmen — siguiendo las huellas de O. Casel— que en el sacramento la muerte de Cristo se traslada al tiempo presente. En el acto sacramental el bautizado es tomado y hecho partícipe *in mysterio* (= en misterio). Más todavía, mientras Casel pensaba ante todo en una relación con los cultos de misterios helenos, la nueva propuesta es que tal *Vergegenwärtigung* (= representación) de la actividad creadora y redentora divina en el culto va mucho más allá del culto griego. Por cierto, se afirma que es una manifestación primitiva en la vida religiosa del hombre y, en particular, también central en el culto veterotestamentario.[40] Se afirma, pues, que en Romanos 6, Pablo tiene el propósito de comunicar la idea de un acto sacramental que «hace presente» el acontecimiento redentor único de la muerte de Cristo. Aquí no debe pensarse en un nuevo acto redentor cumplido por Dios o por Cristo en el sentido de una repetición. La idea es más bien que en el bautismo estamos ante la forma sacramental bajo la cual la crucifixión histórica de Cristo se hace presente o accesible para que «podamos cumplir esta muerte, y aún morirla».[41]

Aunque la intención no es menoscabar la naturaleza definitiva de la muerte de Cristo en la cruz del Calvario,[42] la idea es obvia-

40 *Cf.* Warnach, «Taufe und Christusgeschehen nach Römer 6», en *Archiv. für Liturgiewiss.*, 1954, pp. 329ss.

41 *Ibid.*, pp. 305, 306. Esta «forma» sacramental del acontecimiento redentor acontecido una vez para siempre sería entonces denotado con el término ὁμοίωμα (= semejanza) de Ro. 6:5 (*ibid.*, p. 297). Para esto se apela a Kuss y se polemiza con (el asimismo católico-romano) Schnackenburg, quien no quiere ni siquiera oír hablar que en Pablo aparezca semejante «representación cúltico-misteriosa del acto de la salvación». Según Schnackenburg, tal representación «está excluida por el curso del pensamiento de Ro. 6» (*Münchener Theologische Zeitschrift*, 1955, p. 51; *cf.* su *Baptism in the Thought of St. Paul: A Study in Pauline Theology*, p. 132). Por otro lado, Kuss (en *Theologie und Glauben*, pp. 310ss.), piensa que es «muy difícil de negar» la tesis de una representación o *Gegenwärtigsetzung* (=actualización, un colocar en el presente) sacramental del acontecimiento redentor en el bautismo, aunque cautelosamente añade —en relación a la naturaleza y el modo de esta *Gegenwärtigsetzung*— que «en particular los detalles están ausentes y su determinación, de ser necesaria, es la tarea de la teología especulativa» (*loc. cit.*). Warnach también defiende esta visión con gran fuerza, pero tiene que admitir que Pablo no ha mostrado «cómo la presencia cúltica se explica con más detalle; pero a mi entender, a través del término [*homoioma*] —que por supuesto no podemos presionar— el apóstol señaló la dirección en la cual puede buscarse la solución al problema» (*ibid.*, p. 321). A partir de esto se puede concluir, sin embargo, cuán indefinidos son los límites entre la exégesis y la especulación. En contra de esta concepción de ὁμοίωμα (= semejanza) adoptada también por algunos protestantes (p. ej., por J. Schneider, *Baptism and Church in the New Testament*, p. 32), véase también Wagner, *Pauline Baptism*, pp. 206s.; para una discusión detallada de la relevante literatura más antigua véase también a M. Barth, *Die Taufe ein Sakrament?*, 1951, pp. 187ss.

42 *Cf.* las formulaciones de Warnach, en *Archiv. für Liturgiewiss.*, 1954, p. 324.

mente que el acontecimiento mismo —y no sólo el significado redentor—de la muerte de Cristo de un modo u otro se extiende al bautismo, de manera que el bautizado puede así morir y ser sepultado en él con Cristo mismo. Y entonces se dice que la palabra *semejanza* (ὁμοιώματι, Ro. 6:5) apunta a esta «forma» sacramental de la muerte de Cristo acaecida una vez para siempre.

Con todo, el error fundamental de esta concepción es que pasa por alto que el bautismo no es el lugar ni el momento[43] en que ocurren el morir y el resucitar con Cristo. Si esto fuese así, Cristo continuaría muriendo al menos *in mysterio*, si bien no de nuevo. Porque si el morir-resucitar de los creyentes con Cristo tiene lugar en el bautismo y si ese morir-resucitar no tiene —como Warnach correctamente sostiene— un significado pneumático o metafórico, entonces Cristo debe de alguna manera morir o continuar muriendo en el bautismo, ya sea de un modo sacramental o misterioso.[44] Pero hay que descartar completamente que Pablo intentara dar a entender eso, o que haya «señalado en esa dirección».[45] El bautismo no renueva en el presente el acontecimiento de la muerte de Cristo, ni lo representa como una muerte en la cual los creyentes han de «morir» con Cristo. Más bien la idea es que los creyentes están tan involucrados en lo que sucedió una vez para siempre, que puede decirse que la muerte de Cristo es también la muerte de los creyentes. Para expresarlo más brevemente: no se trata de que la muerte de Cristo se prolongue en el bautismo y así llegue a los creyentes. Por el contrario, en el bautismo los creyentes son llevados a la muerte de Cristo; esto es, son hechos partícipes de lo que ocurrió una vez para siempre.

Una teoría protestante: el bautismo traslada al creyente al pasado, a la muerte de Cristo

Algunos exégetas protestantes presentan una concepción bastante opuesta a la precedente. Ha sido llamada la hipótesis de la «contemporaneidad».[46] Según este punto de vista, la muerte histó-

---

43 «Ort» (*ibid.*, p. 291).

44 *Cf.* Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, p. 132.

45 Que ὁμοίωμα (= semejanza) denote esto carece totalmente de fundamento. No se refiere a alguna «forma» en la cual Cristo muere en el bautismo, sino a los creyentes participando *sui generis* (= en forma particular) en la muerte y resurrección de Cristo. Véase la primera parte de la sección 37.

46 La idea de la «contemporaneidad» fue introducida particularmente por W. Traugott Hahn, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus*, 1937. Con frecuencia uno se encuentra con esta terminología en otros escritos. Se habla de hacer«contemporánea» a la muerte de Cristo, de «la supresión de la distancia temporal entre la muerte de Jesús y el bautismo de los creyentes». *Cf.* p. ej., Percy, *Leib Christi*, p. 28; Wagner, *Pauline Baptism*, p. 292, y la literatura que allí se cita.

rico-redentora de Cristo no se traslada al presente en el bautismo —como alegan Casel, Warnach y otros—, sino que a la inversa, el bautizado es hecho «contemporáneo» con Cristo, de modo que toda la existencia del creyente es absorbida por este acontecimiento redentor. El creyente llega a ser «contemporáneo» con la cruz y la resurrección de Cristo en el sentido de que tiene una participación real en ese acontecimiento único, eliminándose todo lo que espacialmente y temporalmente lo separa del mismo.

Esta concepción hace mayor justicia a la intención de Pablo, porque concentra la atención enteramente en el momento de la muerte de Cristo en el Calvario y en su resurrección en el huerto. Sin embargo, es muy difícil creer que la función del bautismo sea la de eliminar la distancia temporal entre la muerte de Cristo y el creyente. Aquí se trabaja obviamente con ideas extraídas de teologías ajenas a la de Pablo.[47] El carácter específico del bautismo en la muerte de Cristo no es que el tiempo desaparece o que el bautizado sea hecho contemporáneo con Cristo en su muerte, sino que por medio del bautismo el creyente participa de lo que aconteció con Cristo. El bautismo no nos hace morir de nuevo con Cristo, sino que más bien se apoya en el hecho de que él ha muerto por nosotros y nosotros con él, ya que él es el segundo hombre, el último Adán, quien al morir y resucitar vicaria y representativamente incorporó y unió a los muchos en sí mismo. El bautismo incorpora al creyente en esta relación solidaria, en el «cuerpo» del último Adán, y así el bautismo se convierte en un bautismo en su muerte.

Interpretación correcta de la relación entre el sacramento y la participación histórico-redentora de la iglesia en Cristo

Debemos concluir, por tanto, que el morir y ser sepultados con Cristo no se concreta en el sentido de la teología de «misterio» ni se hace presente en el sentido de la doctrina de la «contemporaneidad», sino que ese morir con Cristo ha sido dado con la incorporación en Cristo y, por lo mismo, es transmitido al bautizado como una realidad dada por el bautismo como rito de incorporación. En consecuencia, esto significa que el haber muerto una vez con Cristo en la cruz del Calvario y el ser «bautizado en su muerte» no son acontecimientos que sincronizan, sino que forman dos puntos de vista. Ambos se refieren al mismo asunto, esto es, a la partici-

---

47 *Cf.* Schnackenburg, *Baptism in St. Paul*, pp. 149ss.; G.C. Berkouwer, *The Sacraments*, TI 1969, pp. 118ss.

pación en el acontecimiento redentor singular. Pero aun así uno no puede permitir que sincronicen, ya sea transfiriendo la muerte de Cristo al bautismo (a la manera de la teología de misterio) o haciendo al bautismo contemporáneo con aquella muerte. Aquí hay claramente dos puntos de vista, y no uno. De acuerdo con el primero, los creyentes son considerados «los muchos» que ya fueron incluidos en la muerte y la resurrección del uno. Según el segundo, por medio del bautismo los creyentes son incorporados en esta relación solidaria con el uno, y así en su muerte y resurrección. No es fácil definir correctamente la relación entre ambos puntos de vista. Sin duda, el bautismo tiene el importante significado noético de una confirmación y seguridad personal de lo que sucedió una vez para siempre en un sentido corporativo en Cristo. Pablo apela reiteradamente al bautismo como evidencia y base cognitiva de la participación de la iglesia en Cristo. Porque los creyentes han sido bautizados, ellos saben (o al menos deberían y pueden saber) que han muerto y han sido sepultados y resucitados una vez con Cristo (Ro. 6:3;[48] Col. 2:12).[49] En este sentido, la caracterización posterior del bautismo como sello de la pertenencia a Cristo —expresión que Pablo usa para la circuncisión en Romanos 4:11— ciertamente no está fuera de lugar.

Por otra parte, el significado del bautismo no debería expresarse exclusivamente en categorías noéticas. El bautismo es también el medio por el cual del cual se concreta la comunión con la muerte y sepultura de Cristo (διὰ τοῦ βαπτίσματος = por medio del bautismo, Ro. 6:4); es el lugar donde esta unión se hace efectiva (ἐν τῷ βαπτισμῷ = en el baustismo, Col. 2:12); es el medio por el cual Cristo purifica a su iglesia (καθαρίσας τῷ λουτρῷ = purificando con el lavamiento, Ef. 5:26) y el medio por el cual Dios salva (ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ = nos salvó por medio del lavamiento, Tit. 3:5). De modo que, el bautismo mismo puede ser llamado el lavamiento de la regeneración y de la renovación por el Espíritu Santo (Tit. 3:5). Todas estas formulaciones hablan claramente del significado del bautismo como medio para comunicar la redención. Estas declaraciones hablan de lo que acontece en y por el bautismo, y no tan sólo de lo que sucede antes de él, como si el bautismo sólo fuera una confirmación de lo que aconteció antes de él.

Por otro lado, de toda la predicación de Pablo se infiere con claridad que el bautismo, como medio de salvación, no tiene un sig-

---

48 El griego dice ἢ ἀγνοεῖτε (= o no sabéis).

49 El griego usa un participio causal: συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ (= dado que fuisteis sepultados con él en el bautismo). Otros manuscritos leen un sinónimo: ἐν τῷ βαπτίσματι (= en el bautismo).

nificado exclusivo. De este modo, lo que aquí se le atribuye al bautismo, en otros textos se le asigna a la fe (véase más delante). Y así, lo que aquí se representa como conferido a los creyentes por el bautismo, en otros pasajes se les asigna ya en la muerte de Cristo como prueba del amor de Dios y como la reconciliación con Dios cumplida en Cristo (Ro. 5:8, 10). Por consiguiente, sólo podemos concluir que el bautismo cumple a su manera lo que ya se obtuvo de otro modo, y que así ocupa su propio lugar en todo el suministro divino de la redención.

Qué es lo que son este modo y este lugar sólo puede considerarse correctamente si se hace plena justicia a los diversos aspectos de la provisión divina de la salvación. Decir que la iglesia es incorporada en Cristo sólo mediante el bautismo es tan incorrecto como afirmar que el bautismo tan sólo simboliza o confirma *a posteriori* lo que ya es un hecho cumplido. Tampoco se puede decir que en el bautismo se realiza la posibilidad ya presente en la muerte y resurrección de Cristo, o que el bautismo es la actualización de una inclusión más potencial en Cristo como segundo Adán.[50] Tales esquemas no hacen justicia a lo que ya ganó validez en la muerte y resurrección de Cristo, no solamente como posibilidad sino como una realidad cumplida en él y para los muchos incluidos en él. Por otro lado, —y aquí nos aproximamos al *Sitz im Leben* (= contexto vivencial) del bautismo— es obvio que aquello que en la elección de Dios y en el acontecimiento redentor de Cristo ya se ha hecho realidad en sentido corporativo, no se concreta fuera de la predicación del evangelio y la decisión individual de fe que le corresponde. Es dentro del marco de la aplicación individualizada de lo que una vez aconteció en Cristo que el bautismo tiene su lugar como promesa divina y dádiva de redención, y como aquello con lo cual el creyente permite ser investido. Pero aun así, esto ocurre siempre en tal modo que esta apropiación es la incorporación y la entrada a una relación solidaria que no ocurre por primera vez en el bautismo, sino que se fundamenta en la previa buena voluntad de Dios que constituye el misterio del significado todo abarcador de la muerte y resurrección de Cristo.

---

50 Para formulaciones similares véase, p. ej., Warnach, quien dice que la «previa solidaridad con Cristo como el nuevo Adán... solamente esboza la posibilidad básica de nuestra participación en la obra salvífica de Cristo» (en *Archiv. für Liturgiewiss.*, 1954, p. 315, *cf.* p. 317); y en general todos los que creen que el bautismo es el verdadero lugar o momento de morir y levantarse con Cristo.

(II) Relación entre la operación del bautismo y la aceptación del evangelio por medio de la fe

Esta comprensión del bautismo, en el marco general de la predicación del evangelio y de la correspondiente fe en él, puede aclarar la relación entre el bautismo y la fe. Cuán íntimo es este vínculo surge ya del hecho de que todo lo concedido a los miembros de la iglesia en virtud de su bautismo se presenta con la misma claridad como fruto de la fe. Esto se aplica no sólo a las epístolas de Pablo sino a la totalidad del Nuevo Testamento.[51] Por lo que toca al apóstol, él puede hablar de resucitar con Cristo sin mencionar para nada el bautismo (Gá. 2:19ss.; 6:14). Además, en Colosenses 2:12 se afirma expresamente que el resucitar con Cristo en el bautismo ocurre «mediante la fe». Mientras Tito 3:5 dice que el bautismo es el instrumento por el cual Dios nos salva, Efesios 2:8 afirma que la salvación es por medio de la fe. Y lo mismo se aplica a la relación que hay entre el bautismo y el Espíritu Santo, y a la relación entre la de la fe y el Espíritu (*cf.* 1 Co. 12:13 con Gá. 3:2). En 1 Corintios 6:11 se dice que fuimos justificados por el bautismo; mientras que en casi todos los otros pasajes paulinos la justificación tiene lugar por la fe, o en base a ella. En consecuencia, es inadmisible suponer que para Pablo el bautismo pueda, de alguna manera, ser separado de la fe. Tampoco sería correcto decir que la fe tiene un significado meramente preparatorio respecto del bautismo, como si sólo el bautismo pudiera colocarnos en plena comunión con Cristo.[52] A la inversa, tampoco puede considerarse al bautismo sólo como una predicación o promesa visible que debiese despertar la fe en el bautizado, o que presupusiera sólo una fe preparatoria en él.[53] El bautismo es el bautismo de los creyentes, y todas las veces que el apóstol les recuerda a sus lectores el momento en que fueron bautizados, al mismo tiempo apela a la decisión de fe que acompañó y precedió el bautismo. En todas estas declaraciones la fe es la presuposición implícita del bautismo y, por esta razón, se puede hablar de la fe aparte del bautismo. Incluso se puede constatar en el Nuevo Testamento «la poca importancia del hecho bautismal como tal».[54]

Sin embargo, esto no significa que sea la fe la que confiere al bautismo su poder, ni que el bautismo pueda ser reducido a un

---

51 *Cf.* el importante escrito acerca de las expresiones pertinentes en Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, pp. 272ss.

52 *Cf.* W. Mundle, *Der Glaubensbegriff bei Paulus* 1932, pp. 132ss.

53 Cullmann parece concordar con esta línea de pensamiento (*Baptism in the New Testament*, pp. 49ss.).

54 Oepke, *TDNT*, I, p. 540.

acto de fe o a una experiencia bautismal.[55] Porque, no importar cuánto el bautismo deriva su carácter del hecho de que es administrado a los creyentes y por más que el acto bautismal pueda describirse en términos de creyentes que «se someten al bautismo», el sujeto del bautismo no es la fe, sino Dios. Las declaraciones en que se usa un verbo en voz pasiva dejan esto muy en claro, pues en ellas el bautismo recae sobre los creyentes. Más aun, Pablo dice en forma explicita que «Dios... nos salvó ... por el lavamiento» (Tit. 3:5) y que Cristo purificó a la iglesia «en el lavamiento del agua» (Ef. 5:26). El bautismo es un instrumento en las manos de Dios, es el lugar donde él habla y actúa. Por otra parte, esto último excluye toda idea de que el bautismo sea algo que en sí mismo imparta salvación *ex opere operato* (= por la obra realizada).[56] Por el contrario, es Dios quien da su poder al bautismo sobre la base de la fe del bautizado. Por esta razón es que se puede exhortar a la iglesia usando la figura de los israelitas de la antigüedad, quienes en Moisés fueron todos bautizados en la nube y el mar, y todos comieron y bebieron del mismo alimento y de la misma bebida espiritual, pero Dios no se complació con la mayoría de ellos (1 Co. 10:1ss.). Esto tampoco hace que la operación del bautismo dependa de la condición del bautizado —en el sentido de que sólo la fe puede hacer eficiente al bautismo— sino que el bautismo depende de la acción divina, pues Dios no se subordina al bautismo ni traspasa su autoridad al bautismo. Dios se reserva el poder para sí mismo y mantiene la correlación entre la fe y el bautismo.

Si se mantiene la idea de que es Dios quien actúa en el bautismo, entonces se puede distinguir claramente el significado de la fe para el bautismo. Desde este ventajoso punto de vista, también se puede ver mejor el significado peculiar e independiente del bautismo en relación con la fe. El bautismo nada puede agregar al contenido de la fe. El bautismo y la fe son medios para la obtención del contenido del evangelio. Pero mientras que por su naturaleza la fe es un acto humano, el bautismo por su naturaleza es una actividad de Dios y de parte de Dios. Aquello de lo cual el creyente se apropia en la proclamación del evangelio, Dios se lo promete y concede en el bautismo. Sólo en parte se puede hablar de un orden secuencial. Porque aunque el bautismo presupone la fe, el lugar de la fe no sólo viene antes del bautismo, sino también durante y después de él. Sin embargo, de acuerdo con su esencia, el bautismo

55 *Cf.* Bultmann, *Theology*, I, pp. 311s.

56 Para esta cuestión del (tal vez incorrectamente llamado) «bautismo vicario» en 1 Co. 15:29, véase la primera parte de la sección 4.

es un acontecimiento único porque marca la transición desde el modo de vida del viejo hombre al modo de vida del nuevo. El bautismo es un rito de incorporación, y como tal expresa el carácter corporativo comunitario de la salvación otorgada en Cristo. Por esta razón, la fe no es sin el bautismo, ni el bautismo sin la fe. Pues la fe responde al llamado de Dios en el evangelio; y en el bautismo Dios toma al así llamado bajo su dominio de gracia, y le hace partícipe de todas las promesas del evangelio. Por lo tanto, las expresiones de 2 Corintios 1:20ss. —aun cuando no es del todo seguro que haya aquí una referencia al bautismo—pueden ser aplicadas substancialmente al bautismo. Porque el bautismo nos incorpora a Cristo, las promesas de Dios que son sí en Cristo, son modo semejante sí en el bautismo. Por el bautismo Dios nos establece en Cristo, y el bautismo tiene un poder sellador al hacernos partícipes en la selladura con el Espíritu. Este sí de Dios que establece y que da las arras y sella es la Palabra que acompaña al bautismo como lavamiento con agua (Ef. 5:26). Se trata de la salvación mediante el lavamiento de la regeneración para todo aquel que con su boca confiesa que Jesús es el Señor y en su corazón cree que Dios le levantó de entre los muertos (Ro. 10:9;[57] Tit. 3:5)

El bautismo de niños

Este contexto para discutir si las epístolas de Pablo apoyan el *bautismo de niños*. En cuanto a este tema, hace tiempo que se vienen dando extensas discusiones, y también recientemente se ha suscitado la cuestión del significado de la declaración algo oscura de 1 Corintios 7:14. En este texto se dice que cónyuge incrédulo es santificado en o por el otro cónyuge que es creyente. El problema que se planteaba era si en un matrimonio donde uno de los cónyuges se ha convertido, éste estaba obligado a separarse del cónyuge no creyente. Pablo niega que se tenga que separar, y la base que da para su negación radica en que el cónyuge no creyente es «santificado» a través del creyente. Lo que Pablo quiere enseñar es que tal matrimonio no es objetable como algo que ocurre fuera de Cristo. No es la incredulidad del uno, sino la fe del otro lo determinante para la aceptabilidad del todo. Aquí «santificado» implica ser tomado y conducido a una relación de vida consagrada a Dios. En favor de esto, luego Pablo apela a la posición que gozan los hijos: «pues de otra manera vuestros hijos serían inmundos, mientras que ahora son santos». Surge, entonces, toda clase de problemas.

57 *Cf.* Bultmann, *Theology*, I, p. 312, de acuerdo con quien difícilmente se podrá dudar de que Ro. 10:9 «sea una referencia a la confesión hecha en el bautismo».

¿Qué se quiere decir con «vuestros hijos»? ¿se refiere Pablo a los hijos del matrimonio mixto, o a los hijos que se hicieron creyentes con sus padres, o a los hijos que nacieron después de la conversión de uno de los progenitores, o a los hijos de los creyentes en general? Por lo general, los intérpretes adoptan la última alternativa, aunque hay quienes que se deciden por alguna de las otras posibilidades. ¿Puede inferirse algo de las palabras «ahora son santos» en cuanto al bautismo? Ha sido posible precisar que los conceptos «inmundo» y «santo» también se empleaban para los hijos de los prosélitos nacidos antes y después de la conversión de los padres al judaísmo. Los primeros eran bautizados como «inmundos» junto con sus padres; los otros no, por ser nacidos «en santidad».[58] En conexión con este uso lingüístico, algunos[59] han intentado concluir que en la iglesia cristiana primitiva los niños también eran bautizados al convertirse los padres, pero no se bautizaba a los nacidos posteriormente.

Pero surge la pregunta: ¿qué se hacía con los niños nacidos después de la conversión de sus padres? ¿ya no se requería que fuesen bautizados? En vista de la importancia que Pablo le atribuye al bautismo como medio de salvación, esto parecería inconcebible. Pero si se les bautizaba más adelante —habiendo hecho confesión de fe— ¿se encontrarían estos niños —a lo largo del tiempo entre su nacimiento natural y su bautismo como adultos— en una situación de desventaja en comparación con los hijos que nacieron antes de la conversión de los padres? ¿No es esta una posición muy improbable?

Si bien los términos «inmundo» y «santo» se vinculan al uso lingüístico precristiano, difícilmente podría sacarse conclusiones de la práctica bautismal precristiana referida a los prosélitos. No se debe olvidar que el bautismo de los prosélitos era una ceremonia adicional a la circuncisión, y de este modo no era el rito de incorporación único y esencial. Queda en pie la cuestión de si se puede establecer el bautismo de todos los niños a partir de la expresión «ahora son santos». A partir del hecho de que en este mismo contexto se dice del cônyuge no creyente que él (o ella) es también «santificado», por sí solo el calificativo «santo» parece ser una base débil para fundamentar esa conclusión, pues el cónyuge no creyente aunque «santificado» no era bautizado. Según nuestra opinión, se deberá concluir que 1 Corintios 7:14 no tiene en cuenta el bautismo y que —basándose sólo en la terminología que aquí se

58 Véanse los materiales en J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, TI 1960, p. 46.

59 Jeremias, *et al.*

emplea— no se puede llegar a conclusiones confiables respecto al bautismo infantil. Por cierto, la «santidad» de los niños (mencionada en 1 Corintios 7:14) es una indicación, si uno liga este pasaje con los llamados textos «familia», donde pareciera que cuando los padres se convertían toda la «casa» (familia) era bautizada. A partir de allí se podría deducir que en cuanto a los hijos pequeños (de un modo distinto al del cónyuge incrédulo) dicha «santidad» se expresa también en el bautismo, en el cual se apoyaba en parte. Pablo habla expresamente del bautismo de «familias» en 1 Corintios 1:16 (*cf.* 16:15). En consecuencia, esto señala con claridad al bautismo infantil, y difícilmente haya quedado limitado a los niños nacidos en el «paganismo» (véase lo dicho más arriba).

De acuerdo con esto, en sus epístolas Pablo se dirige a los niños como si ellos fueran parte de la iglesia y del Señor (Ef. 6:1; Col. 3:20). Que los niños son «santos» significa que junto con sus *padres, y por pertenecerles a ellos, han sido incorporados a la iglesia* por medio del bautismo, y de esa forma participan de los dones de Cristo y del señorío liberador del Espíritu. Esto no significa, por supuesto, que la fe personal sea algo superfluo en el caso de ellos, pues algo así presupondría una operación mágica del bautismo separada de Dios. Más bien quiere decir que el camino de la fe queda más claramente abierto para ellos, y que se les demanda con más énfasis la obediencia de fe. Para ser precisos, el criterio o «punto de contacto» humano para el bautismo infantil —a diferencia de los adultos— no está en la fe personal del niño bautizado, sino en el hecho de que los hijos pertenecen a los padres y en la relación solidaria que ellos representan. La «implantación»[60] se efectúa aquí sobre la base del vínculo «natural» y «cristiano» que une a los hijos con sus padres, según la regla de Romanos 11:16. Si se tiene en cuenta el modo en que Pablo y toda la Escritura hablan de dicha relación entre padres e hijos, se puede mantener con razón[61] que el hecho de que el Nuevo Testamento no haga mención expresa del bautismo infantil se debe a que es algo «obvio», y no a que no se practicaba. Por otra parte, no es menos evidente que las declaraciones de Pablo acerca del bautismo presuponen una profesión de fe hecha previa al bautismo, y no parten de una situación en la cual el bautismo infantil sea característico. Esto no significa que dichas declaraciones sean inaplicables al bautismo infantil, sino que a fin de no perder la visión correcta

60 La expresión griega es σύμφυτοι γεγόναμεν (= fuimos implantados, Ro. 6:5).

61 *Cf.* G. de Ru, *De kinderdoop*, pp. 258ss.

de la doctrina paulina (y neotestamentaria) se debe mantener la fe como un factor co-constitutivo del bautismo.[62]

66. El significado redentor de la santa cena

Pablo escribe acerca de la cena del Señor en dos pasajes próximos el uno al otro; esto es, en 1 Corintios 10:14-22 y 1 Corintios 11:17-34. Ambas perícopas tienen un significado parenético y advierten en contra de los excesos que se daban en la iglesia de Corinto. En 1 Corintios 10, se habla de la santa cena en relación con la libertad que algunos se permitían de continuar participando en las comidas sacrificiales paganas. Pablo declara que esto es incompatible con la cena del Señor, y al hacerlo entrega una explicación más amplia de lo que es la santa cena.

En 1 Corintios 11 la ocasión es incluso más directa. En la iglesia de Corinto, se celebraba la santa cena con una vergonzosa falta de sentido fraternal cristiano. Todos comenzaban a consumir su propia comida de antemano[63] (v. 21). Se adelantaban a comer la comida que habían llevado consigo a la iglesia; los ricos festejaban con lo suyo y los menos pudientes se quedaban mirando. No tiene importancia determinar si esta falta de solidaridad se debía a una concepción sacramentalista de la cena, según la cual todo lo que importaba era comer y beber los elementos, y no la comida compartida entre todos.[64] Como haya sido, Pablo cree que estos abusos vergonzosos son incompatibles con la cena del Señor,[65] y pregunta si no se tiene respeto por la iglesia. Luego el apóstol hace un contraste entre lo que sucedía con la cena del Señor en la congre-

---

62 Para la discusión exegética del bautismo de los niños, además de la literatura ya mencionada (nota 5), véanse los escritos de O. Cullmann, *Baptism in the New Testament*; J. Jeremias, *Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt?*, 2a. ed. 1949; P.H. Menoud, *Le baptême des enfants dans l'Eglise ancienne*, 1948; T. Preiss, «Die Kindertaufe und das Neue Testament», *TLZ*, 1948, pp. 651-660; J. Murray, *Christian Baptism*, 1952; J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*; K. Aland, *Did the Early Church Baptize Infants?*, TI 1963; también la detallada discusión de Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, pp. 306ss.; y en particular ahora G. de Ru, *De kinderdoop en het Nieuwe Testament*.

63 Muchos piensan en este caso en una comida *agape* que acompañaba a la cena misma, tal como se conoce a partir del período postapostólico (Tertuliano, *Apol.* 39). Sin embargo, no hay aquí unanimidad. Acerca de la relación entre la comida *agape* y la cena *cf.*, p. ej., B. Reicke, *Diakonie, Fetsfreude und Zelos*, 1951, pp. 32ss., 252ss.; véase el vocablo ἀγάπη (= amor) en *Bijbels Woordenboek* (Romen, Roermond, Maseik), 1954, en el vocablo *agape*.

64 *Cf.* el artículo sobre *Abendmahl* (= cena) en Schweizer, *RGG*, 3a. ed., I, 1957, col. 11; G. Bornkamm «Lord's Supper and Church in Paul», en *Early Christian Experience*, pp. 123ss.

65 La expresión es οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν (= no es comer la cena del Señor, v. 20). Algunos traducen: «no es posible comer (de esta manera) la cena del Señor». Otros: «esto no es comer la cena del Señor» (RV60).

gación de Corinto y la cena tal como la propuso e instituyó el mismo Señor, según surge de las palabras de la institución.

En vista de que estas dos perícopas tienen un hilo de pensamiento paralelo, deseamos intentar una consideración sintética de los elementos que presentan. El punto de partida son las palabras de la institución que se citan en 1 Corintios 11. La solemne terminología tradicional que Pablo emplea, no sólo indica que él se asocia a una versión existente de las palabras de la institución, sino que las caracteriza como tradición apostólica autorizada, y pone a luz el carácter de revelación[66] de tal tradición diciendo que son palabras recibidas «del Señor» (v. 23). De modo semejante, la frase «la noche que [Jesús] fue entregado» no debe tomarse como un mero recuerdo histórico, sino que da al contenido del mensaje allí expuesto un carácter de impecable validez y santidad.[67] El carácter de revelación de las palabras de la institución es confirmado por medio de una comparación con los sinópticos. Un análisis detallado de las diferencias y semejanzas va más allá de los limites de nuestro propósito.[68] En general puede decirse que en términos de significado y de palabras, Pablo concuerda bastante con los sinópticos, tanto en lo que a Marcos se refiere (y Mateo) como particularmente con referencia al texto más largo de Lucas.[69] Un estudio más detallado del contenido conduce a los siguientes puntos de vista (también se tendrá en consideración 1 Co. 10:14ss.).

66 Asi también Käsemann, «The Pauline Doctrine of the Lord's Supper», *Essays on New Testament Themes*, p. 120. Para esta terminología de la tradición (παρέλαβον [= recibi, 1 Co. 11:23; 15:1] y παρέδωκα [= transmití, 1 Co. 11:2, 23; 15:3]), véase también O. Cullmann, «The Tradition», en *The Early Church*, pp. 55-99, y mi *The Authority of the New Testament Scriptures*, p. 19.

67 *Cf.* Käsemann, *ibid.*, p. 121.

68 Los siguientes elementos se encuentran sólo en la narración de Pablo: (a) las solemnes palabras introductorias: «el Señor Jesús, la noche en que iba a ser entregado, tomó pan» (v. 23). Estas palabras no deber ser consideradas como simple información cronológica, sino (en vista de la alusión a Is. 53; *cf.* Ro. 4:25) como una expresión litúrgica de la trascendencia redentora de la entrega de Cristo; (b) la expresión independiente τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (= en favor vuestro, v. 24) que viene después de τὸ σῶμα (= cuerpo). El sentido del original es: «éste es mi cuerpo en favor vuestro». Algunos manuscritos han suplido varios participios: κλώμενον (= partido, *cf.* RV60), o θρυπτόμενον (= roto), o διδόμενον (= dado). De esta forma se intenta escapar de la dura construcción sintáctica. Véase, sin embargo, la versión de Lucas; (c) la palabra de la copa que dice «esta copa es el nuevo pacto en mi sangre» (v. 25). Esto se afirma en lugar de «esta es mi sangre» (del pacto); (d) el doble mandamiento al ἀνάμνησις (= memoria, vv. 24, 25). Para el análisis comparativo de las narraciones de la cena, véase la exposición de E. Schweizer, *RGG*, 3a. ed., I, col. 12ss., y anteriores en *TLZ*, 1954, col. 579ss.; *cf.* también H. Lessig, *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutest. Forschung seit 1900*, 1953, pp. 52ss.

69 Acerca de esto, véase detalladamente mi *The Coming of the Kingdom*, pp. 407ss.

(a) La santa cena como comida sacrificial

En la extensa exposición que en otra parte hemos hecho de las palabras de la institución en los sinópticos,[70] concluimos que la única forma de entender correctamente estas palabras y las acciones de Jesús que las acompañaron es concentrándose en el carácter peculiar de la comida celebrada en la noche que el Señor fue entregado. El carácter peculiar de dicha cena era el de una comida sacrificial. Todo el ritual de la comida apunta a una comida sacrificial, pues en muchos respectos se puede reconocer en ella los rasgos de la comida de la pascua judía. Además, sólo cuando se toma la cena como una comida sacrificial se pueden entender en su significado esencial las palabras centrales que Jesús pronunció acerca del «cuerpo» y de la «sangre». Los términos «cuerpo» y «sangre» no hablan de un modo general acerca de Jesús «mismo» o de su «personalidad»,[71] sino —como ha sido demostrado por Joachim Jeremias en particular[72]— se las debe tomar como terminología sacrificial. Hablan del cuerpo de Cristo entregado a la muerte y de su sangre derramada sacrificialmente, tal como puede deducirse del hecho de que la sangre de Cristo alude al nuevo pacto que, por una parte, evoca el pacto constituido en el Sinaí y que estuvo acompañado de derramamiento de sangre sacrificial; y que, por otra, recuerda la profecía del nuevo pacto de Jeremías 31.

El marco de esta terminología sacrificial aclara perfectamente las acciones de comer del cuerpo de Cristo y de beber su sangre. Se trata del comer y del beber del sacrificio en la comida sacrificial. Cristo no aparece en la Cena como el sacerdote que ofrece un sacrificio a Dios, sino como el anfitrión que otorga a su pueblo el sacrificio que ha de ofrecer o ya ha ofrendado por ellos. Lo que en general es verdad de la comida sacrificial se puede decir de la santa cena en particular. No puede considerarse como un acto sacrificial o como la continuación de lo que literalmente aconteció en el altar o en el sacrificio. La participación en la comida sacrificial no es una participación activa en el acto mismo del sacrificio, sino la apropiación —que se efectúa a través de la comida— del acto sacrificial por medio de comer y de beber de la *víctima* (lo sacrificado).[73]

Pablo quiere que la santa cena se entienda justamente así. Esto se prueba, primero, por la repetición de las palabras de la institu-

70 *Ibid.*, pp. 406ss.

71 Véase también la última parte de la sección 60.

72 J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 3a. ed., pp. 222, 237.

73 Así Svevre Aalen, «Das Abendmahl als Opfermahl im Neuen Testament», en [CHARIS KAI SOPHIA] (Festschrift für K.H. Rengstorf), 1964, pp. 128-152, en particular p. 143.

ción y de la manera en que las redacta. Señala expresamente la noche en que Jesús «fue entregado»,[74] califica las palabras «éste es mi cuerpo» con las palabras «por vosotros», y conecta en forma directa (vv. 26-27) el pan y la copa con la «muerte del Señor».[75] En segundo lugar, se confirma muy definida y convincente por el modo como apela a la santa cena en 1 Corintios 10.[76] Porque aquí Pablo contrapone el comer y el beber de la santa cena a la participación en las comidas sacrificiales paganas, y luego a modo de aclaración, en el versículo 18 menciona la comida sacrificial judía («mirad a Israel según la carne», etc.). La idea fundamental no es sólo demostrar en general que no se puede participar, al mismo tiempo, con los ídolos (o los demonios) y con Cristo, sino muy especialmente que el comer y beber en ambas mesas resultan incompatible, porque en ambos casos se come de una comida sacrificial, lo cual significa la comunión con los demonios y con Cristo respectivamente.

Ya en 1 Corintios 10:6, Pablo lanza una advertencia usando a Israel como ejemplo. Se refiere a la idolatría con el becerro de oro, y alude particularmente a la comida sacrificial celebrada en conexión con esa abominación: «Se sentó el pueblo a comer y beber, y se levantó a divertirse» (v. 7). Ya en ese entonces, la comida sacrificial pagana era la antítesis del comer y del beber del «alimento espiritual» y de la «bebida espiritual» (v. 4). Lo mismo ocurre con el comer lo que ha sido ofrecido a los ídolos en Corinto. No porque un ídolo sea algo, sino ciertamente porque cualquiera que se sienta en una comida sacrificial idólatra entra en la esfera de poder de los demonios. Pablo afirma que hacer semejante cosa convierte a los corintios en «compañeros de los demonios» (κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων, v. 20), así como en el mismo contexto habla de la «copa de los demonios» y la «mesa de los demonios» (provistas con comida del altar; vv. 20-21). La intención es señalar que aquel que participa de la comida sacrificial pagana, se sienta con los demonios, y come

---

74 *Cf.* más arriba, nota 68.

75 Por esta razón, hay que rechazar la idea de que la incongruencia terminológica entre las palabras del pan y las de la copa involucra un significado que implica una diferencia entre el pan y la copa. De acuerdo con algunos autores, esto significa que el pan daría participación en el Señor crucificado, mientras que la copa en el Señor exaltado (así Käsemann, en *Essays on New Testament Themes*, pp. 130ss.). Otros creen exactamente lo opuesto. El pan («esto es mi cuerpo») debe interpretarse como referido al Cristo exaltado («esto soy yo mismo») y la copa hace referencia a la muerte de Cristo (así Schweizer, *RGG*, 3a. ed., col. 14). Todo esto no es sólo forzado, sino que no logra apreciar el significado específico de la terminología (sacrificial) que aquí se emplea.

76 En mi opinión, el artículo de Sverre Aalen tiene un valor permanente porque demostró este punto con abundante material comparativo (sobre todo, proveniente del mundo judío).

y bebe de la mesa donde los anfitriones son los demonios,[77] y así se expone a una tentación más que humana.[78]

A modo de aclaración, Pablo apunta a las comidas sacrificiales judías: «Los que comen de los sacrificios, ¿no son partícipes del altar?»[79] (v. 18). Aquí la idea general es otra vez que aquel que participa de la comida sacrificial entra en comunión con Dios mismo.[80] Pero en este caso, el punto central es la manera especial en que todo esto sucede; a saber, comiendo y bebiendo de lo sacrificado en el altar (*cf.* 1 Co. 9:13; Mt. 23:19ss.), y así teniendo comunión con lo que ocurrió en el altar. La razón para la comida está en el sacrificio. A causa de su carácter expiatorio, el sacrificio abre el camino para comer y beber con gozo en el favor de Dios.[81] Esto se representa por el comer de la ofrenda del altar.

A la luz de todo esto, no puede haber duda alguna en cuanto a qué se quiere decir cuando se describe la santa cena como la comunión en la sangre y en el cuerpo de Cristo. Se trata de la comunión —efectuada a través de la copa y del pan— con el sacrificio del cuerpo y de la sangre de Cristo entregados a la muerte, así como aquellos que comían los sacrificios en Israel tenían comunión con el altar. El comer y beber presupone el sacrificio, y es un comer y beber en la libertad y gozo que Cristo ha ganado para su pueblo. Por esta razón, la santa cena puede ser contrapuesta a mesa de «la comunión de los demonios»; y la «copa» y la «mesa» del Señor se pueden contraponer a la de los demonios. A su mesa, Cristo es el anfitrión que hace a su pueblo partícipe de este sacrificio. La fórmula «mesa del Señor» (v. 21) une ambas ideas, la del sacrificio y la de la comida. La expresión recuerda a Malaquías 1:7, 12, donde tiene el significado de altar. Pero aquí denota el lugar donde uno come y bebe del altar, es el lugar donde uno participa del significado redentor del sacrificio que Cristo hizo con su vida (cuerpo y sangre).

En lo dicho se ha dado una interpretación veraz de las palabras de la institución: «Este es mi cuerpo por vosotros». Con lo dicho también hemos interpretado la manera como se debe concebir la *praesentia realis* (=verdadera presencia) de Cristo en la santa

---

77 *Cf.* Aalen, [CHARIS KAI SOPHIA], p. 133.

78 *Cf.* la primera parte de la sección 49.

79 La traducción «altar» está establecida. Se habla del θυσιαστήριον (= altar) como el altar del verdadero Dios siempre en contraste con el altar pagano (βωμός *cf.* Hch. 17:23) es fundada. *Cf.*, p. ej., Behm, *TDNT*, III, p. 182; J. Roloff, *DENT*, I, col. 1925ss.; F. Thiele, *DTNT*, III, pp. 199ss.

80 *Cf.*, p. ej., Groenewald: «en la esfera del poder divino» ([KOINONIA] [*Gemeenskap*] *by Paulus*, 1932, pp. 115, 116); *cf.* también Hauck, *TDNT*, III, p. 805.

81 *Cf.* en detalle Aalen, [CHARIS KAI SOPHIA], pp. 133-141.

cena. El verbo «es» vincula el pan y la copa con la entrega de Cristo a la muerte de cruz; conecta el significado redentor de su sacrificio al comer el pan y al beber de la copa. La realidad de esto se define por el contexto en el cual el pan y la copa funcionan. Los elementos de la cena funcionan aquí como elementos de una comida sacrificial; o, como Pablo lo expresa en 1 Corintios 10, de la mesa del Señor. Los dones representan la participación en el sacrificio, pero no como una operación mágica separada del Señor mismo, sino porque él como Señor de su mesa da a sus compañeros de mesa —en el pan y el vino— participación de su cuerpo ofrendado y de su sangre derramada por ellos. Por tanto, el pan y la copa — como comunión en el cuerpo y sangre de Cristo—no son instrumentos de salvación en el sentido de que materializan la presencia de Cristo. Al contrario, la presencia de Cristo como Señor de su mesa concreta la comunión con su cuerpo y su sangre por medio *del pan y del vino. La comunión en el cuerpo y la sangre de Cristo* no significa, por lo tanto, otra cosa que la participación de los suyos en la muerte de Cristo. Pero dado que esta comunión se realiza a la mesa del Señor, la cena no es únicamente una relación con lo que una vez sucedió y se cumplió en la cruz para beneficio de la iglesia, sino también es un entrar en comunión con el Señor viviente. Por esta razón, Pablo advierte a quienes tomaron parte en la comida pagana sacrificial que llegarían a ser «compañeros (de mesa) de los demonios» (v. 20). Sería —como el apóstol lo expresa— no menos que provocar o desafiar al Señor (*cf.* Dt. 32:21), quien hace de su iglesia sus compañeros de mesa, y que no les permite ser al mismo tiempo compañeros de mesa de los demonios.

Hemos interpretado la santa cena como una comida sacrificial, y es a la luz de esta interpretación que debemos entender la advertencia de 1 Corintios 11:27, donde se habla en contra del comer y beber «indignamente», de ser «culpado del cuerpo y de la sangre del Señor» y de no «discernir el cuerpo». Ya sea que se tomen estas expresiones como «terminología sacro-judicial» específica,[82] o como calificaciones que llevan la impronta de Pablo mismo, hay que entender en qué sentido uno se hace culpable del cuerpo y la sangre de Cristo. Por esto, se debe aclarar otra vez que el pan y vino que uno come y bebe capacitan a la iglesia para participar del sacrificio de Cristo en la mesa del Señor y, por eso, uno se hace culpable del cuerpo y sangre de Cristo entendidos de esa manera.[83]

---

82 Así Aalen, *ibid.*, pp. 143ss.; *cf.* G. Bornkamm, «On the Understanding of Worship» en *Early Christian Experience*, pp. 174ss.

83 Para más detalles, véase la sección 67.

(b) Comida y bebida espiritual

En este contexto, merece atención aparte el modo como en 1 Corintios 10:1-3 se describe el privilegio y la desobediencia del antiguo Israel en el desierto, desde la perspectiva y con la terminología de los sacramentos neotestamentarios. Ya nos encontramos con este hecho al hablar del bautismo, («bautizados en Moisés», etc.). Ahora que hablamos de la cena del Señor, se deben señalar en modo especial los versículos 3 y 4, que dicen:

> «... y todos comieron el mismo alimento espiritual, y todos bebieron la misma bebida espiritual; porque bebían de la roca espiritual que les seguía: y la roca era Cristo».

Hay buenas razones para pensar que las palabras «alimento espiritual» y «bebida espiritual» se derivan de la terminología de la santa cena. Pablo no sólo califica el significado salvífico de la nube y del mar como el «bautismo» del antiguo Israel (v. 2), sino coloca este comer y beber espiritual en oposición al comer y beber de la comida sacrificial idolátrica en el desierto. Luego afirma que todo esto tiene un significado «como tipo» (τυπικῶς, 11), y le sirve como fundamento («por tanto, amados míos...», v. 14) para argumentar que sentarse a la mesa de una comida pagana sacrificial es incompatible con la mesa del Señor. Por consiguiente, la situación del Antiguo Testamento tiene claramente la intención de servir como advertencia al pueblo del Nuevo Testamento, y para expresar eso de la manera más concisa posible, Pablo describe el don del Antiguo Testamento con terminología del Nuevo.

En consecuencia, si con razón damos por sentado que las expresiones «comida espiritual» y «bebida espiritual» corresponden a la terminología de la santa cena[84] —ya sea que fuesen de uso común o acuñadas por Pablo—, entonces hasta donde la situación del Antiguo Testamento concierne, tal comida y bebida (el maná del cielo y el agua de la roca) tenían un carácter *espiritual*, es decir, tenían un carácter milagroso y divino.[85] Pero no es necesario concluir que Pablo quiere enseñar que, con el maná del cielo y el agua de la roca, el antiguo Israel recibió el don del Espíritu Santo.[86] Con

84 De esta manera, p. ej., Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, pp. 113ss.; también Goppelt, *TDNT*, VI, p. 146, quien cita la *Didajé* 10:3, donde se habla de la santa cena como una πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτόν (= comida y bebida espiritual). Otros repudian esta idea (p. ej., Schweizer, *RGG*, I, col. 589; Grosheide, *I Cor.*, p. 261).

85 *Cf.* Grosheide, *ibid.*, p. 261; Schweizer, *TDNT*, VI, p. 437 («el cual proviene directamente de la esfera de Dios e imparte poder divino»).

86 Como cree Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, p. 113. Por otra parte, véase también a Goppelt, *TDNT*, VI, p. 147, n. 17, y a Schweizer, *TDNT*, VI, p. 437, n. 705.

todo, aquí se dice expresamente que la roca era «Cristo». Lo que Israel recibió para comer y beber no fue meramente un milagro incidental de comida y bebida, sino que estaba incluido en el gran contexto de la divina obra redentora de Cristo. A la luz de lo visto, la liberación que Moisés dio a Israel a través del mar puede ser llamada el «bautismo» de Israel; el que el pueblo fuese alimentado con maná y con agua de la roca se puede denominar la santa cena de Israel, y al comer y beber del alimento y de la bebida espiritual, se le puede llamar Cristo (*cf.* Jn. 6:31ss., 35, 51ss., donde Jesús mismo se llama a sí mismo el pan del cielo, y describe esto como su carne y su sangre que deben ser comida y bebida).

A la inversa, tal analogía histórico-redentora arroja luz sobre la santa cena neotestamentaria. Así como Moisés una vez sacó a Israel fuera de Egipto y así como Dios cuidó de su pueblo a través del desierto por su poder milagroso, asimismo la salvación de la iglesia se efectuó una vez para siempre en la muerte de Cristo, y ese mismo Cristo continúa siendo la comida y bebida espiritual de la iglesia. La cena del Señor —en su calidad de comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo entregados por su muerte en la cruz— es también comida y bebida espiritual. La ofrenda sacrificial se convierte en comida sacrificial. Recibir el pan y el vino de las manos del Señor se torna en liberación y gozo. Por lo tanto, esta comida y bebida también puede llamarse «espiritual» (pneumática), no sólo porque proviene del cielo, sino porque imparte vida a partir del sacrificio del Señor, y así derrama su Espíritu sobre nuestras vidas (Ro. 5:5). La Cena es —también y precisamente como comida sacrificial— un medio de salvación con respecto a todos los dones de Cristo, y como comida y bebida espiritual (a diferencia del bautismo)[87] tiene un significado que se repite una y otra vez y que acompaña toda la vida cristiana.

Por lo tanto, hay toda razón para considerar que 1 Corintios 12:13b — después de la palabra bautismal de 13a— tiene cierta relación con la cena del Señor. El texto dice: «y a todos se nos dio a beber de un mismo Espíritu». Por más que la santa cena sea comunión con el cuerpo y la sangre del Señor —esto es, con su entrega en la cruz— también hace participar a la iglesia en el don del Espíritu del Señor exaltado. Aquí no se puede separar lo uno de lo otro. Porque el que se dio a sí mismo por los suyos en sacrificio expiatorio, es también el Señor de su propia mesa. El mismo que en la comunión de su cuerpo y su sangre se declara ante su iglesia como el Señor viviente, es decir, como el Señor que es el Espíritu (2 Co. 3:17).

87 Véase el punto (e) en esta misma sección.

(c) La anamnesis (ἀνάμνησις, 1 Co. 11:24, 25)

En 1 Corintios 11:24, Pablo comunica este mandato de parte del Señor: «haced esto en memoria de mí». Este mandato está en la más íntima relación con el carácter de la santa cena como comida sacrificial.

Interpretación helénica

Por cierto, algunos creen que el trasfondo de tal *anamnesis* está en las celebraciones que el mundo griego hacía en el aniversario de la muerte de parientes y conocidos.[88] Pero, en primer lugar, desde un punto de vista puramente fenomenológico, la *anamnesis* de la que se habla en la santa cena es diferente al acto de recordar a quienes han fallecido.[89] Y en lo que se refiere a la terminología, hay mucho que decir en favor de la propuesta que conecta la santa cena con el elemento de *anamnesis* encontrado en el ritual de los festivales judíos, especialmente en la comida pascual,[90] en cuya ocasión fue instituida la santa cena.[91]

La cena del Señor se califica, entonces, como una comida histórico-redentora conmemorativa. No se trata únicamente de la conmemoración de lo que una vez ocurrió en el pasado, sino de su significado redentor y permanente. La entrega de Cristo en la cruz es ahora —como lo fue el éxodo de Israel fuera de Egipto— el nuevo y definitivo acto de redención que la iglesia acepta como tal una y

---

88 Para los materiales véase, p. ej., Lietzmann, *Cor.*, p. 273; Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 2a. ed., pp. 159s. (3a. ed., pp. 238ss.); B. Reicke, *Diakonie*, pp. 257ss.

89 *Cf.* también Käsemann (*Essays on New Testament Themes*, pp. 120s.); además véase Schweizer, *RGG*, 3a. ed., I, col. 10. Si se busca el origen de esta designación en la forma en que los griegos recordaban a sus muertos, también se debe cuestionar que Jesús haya dado el mandato de *anamnesis*. B. Reicke trata de argumentar para que, a pesar de todo, se crea que el mandamiento pudo haber venido de Jesús, pero sus consideraciones no convencen. Por otra parte, el hecho de que Pablo relaciona la *anamnesis* específicamente con la muerte de Cristo (v. 26) no es un argumento a favor de esta idea, como pareciera suponerlo Reicke (*ibid.*, p. 257). Este hecho encuentra explicación suficiente en la repetida mención de su cuerpo y de su sangre (véase más arriba).

90 *Cf.* Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 2da. ed., p. 161 (3a. ed., pp. 244ss.); *cf.* también Douglas Jones, «[Anamnesis] in the New Testament», *The Journal of Theological Studies*, VI, 1955, pp. 188s. El último señala, además, la correspondencia entre καταγγέλλετε (= proclamáis, 1 Co. 11:26) y הִגִּיד (= declarar, anunciar). «La recitación de la muerte de Jesús como acto de redención corresponde exactamente a la recitación del éxodo en el *haggadah* de la Pascua» (p. 189). La misma idea se encuentra en W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 2a. ed., 1955, p. 252.

91 Véase mi *The Coming of the Kingdom*, sección 41, pp. 418-432.

otra vez[92] de las manos de Dios,[93] cada vez que bebe del vino y come del pan.

El versículo 26 nos da otra indicación de cómo debemos interpretar la *anamnesis*. El texto dice: «Así, pues, todas las veces que comiereis este pan... la muerte del Señor anunciáis hasta que él venga». Este versículo ya no pertenece a la tradición de la santa cena, pero sirve para confirmar la exhortación anterior.[94] De acuerdo con el mandato respecto a la *anamnesis*, el comer y el beber de la santa cena tienen su punto de partida en la muerte de Cristo, y los corintios deben permanecer conscientes de ello. De aquí el modo indicativo del verbo «anunciáis». Este verbo establece con más precisión el carácter de la *anamnesis*.[95] No se trata de un mero recordar subjetivo, una evocación mental, sino de una manifestación activa del significado continuo y contemporáneo de la muerte de Cristo. En este respecto, «anunciáis» tiene un valor profético declarativo. Cada vez que la iglesia celebra la santa cena, surge de allí el anuncio[96] del significado redentor de la muerte de

---

92 De la expresión ὁσάκις ἐὰν πίνητε (= tan frecuente como bebáis, v. 25) algunos infieren que no siempre se usaba vino en la cena y que, por tanto, ὁσάκις apunta a la celebración con pan solo (*cf.* Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 2a. ed., p. 29, n. 1; 3a. ed., p. 52, n. 3, siguiendo a Schlatter). Pero esto queda desmentido porque en el v. 26 ὁσάκις vuelve a aparecer acompañando tanto a ἐσθίητε (= comiereis) como a πίνητε (= bebiereis).

93 Jeremias quiere creer que el sujeto del *anamnesis* es Dios, y no la congregación («que Dios pueda recordarme... por medio de producir la consumación», *ibid.*, 2a. ed. pp. 163, 165; 3a. ed. pp. 252, 254). Pero esto es inaceptable en el presente contexto. Aquí todo habla del significado redentor de la cena para la iglesia (*cf.* también Éx. 12:14; 13:9; Dt. 16:3; Sal. 111:4). En contra de la propuesta de Jeremias, véase Douglas Jones, en *The Journal of Theological Studies*, VI, p. 190, y W.C. van Unnik, «Kanttekeningen bij een nieuwe verklaring van de Anamnese-woorden», *Nederl. Theol. Tijdschr.*, 1950, p. 6.

Para el desarrollo de la idea de la *anamnesis* que se ve en autores de la iglesia primitiva (tales como Hipólito y Justino), véase, p. ej., N.A. Dahl, «Anamnesis», *Studia Theologica*, I, 1958, p. 83. Sin embargo, no es correcto proyectar hacia atrás esta evolución e imponerla a los textos paulinos. Dahl describe la *anamnesis* como «una conmemoración... de la muerte de Jesús y de su resurrección, cuando la historia de la salvación se hace presente otra vez mediante la conmemoración sacramental» (*ibid.*, p. 83). Mucho depende de cómo se entienda este «se hace presente otra vez».

94 Esto es lo más probable; *cf.*, p. ej., Grosheide, *I Cor.*, p. 311.

95 Por consiguiente, no es correcto postular que ἀνάμνησις (= memoria) y καταγγέλλω (= anunciar) representan dos facetas distintas de la cena. Más bien, la ἀνάμνησις consiste en el καταγγέλλετε, (= anunciáis, v. 26). Esto hace evidente que no existe ninguna analogía con las comidas helénicas en memoria de los muertos. *Cf.* también Lessig, *Abendmahlprobleme*, p. 224.

96 Hay diferencias de opinión en cuanto a si la proclamación se refiere al «acto mismo» de comer y beber (al δρωμένον [= ejecución] de dicha acción; así, p. ej., Lietzmann), o específicamente a la palabra explicativa que la acompaña (así, p. ej., Schniewind, *TDNT*, I, p. 72). Esto último se relaciona con la declaración del haggadah pascual durante la cena de la Pascua; *cf.* también Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, pp. 120s., y Jones, en *The Journal of Theological Studies*, pp. 188s. Según nuestro criterio, una idea no excluye la otra. En tanto que καταγγέλλετε (= proclamáis, v. 26) nos hace pensar en una proclamación con palabras, la estructura de la oración (del v. 26), así como la repetición de τοῦτο ποιεῖτε (= haced esto, vv. 24, 25) ciertamente parece incluir la comida y la bebida

Cristo. Y este carácter proclamativo de la santa cena tiene un significado permanente. Se trata de una proclamación «hasta que él venga». Del modo en que la santa cena fue instituida por Cristo la noche que fue traicionado y entregado, así retiene su poder hasta su aparición en gloria. Aquí no se trata simplemente del *termini a quo* y *ad quem* (= los puntos de partida y de llegada) como información cronológica, sino del carácter redentor de la santa cena que comenzó con la muerte de Cristo y que permanece vigente hasta su regreso. Abarca el tiempo entre las dos grandes épocas salvíficas, es el eslabón entre la última cena de Jesús y el comer y beber glorificados en el Reino de Dios (Mr. 14:25; Mt. 26:29; Lc. 22:16). Caracteriza no sólo la santa cena sino también el tiempo en el cual se celebra y el lugar de la congregación en ella. Aquí todo se dirige no sólo al pasado, sino también hacia el futuro. Se trata de la proclamación de que en la muerte de Cristo se ha concretado el nuevo y eterno pacto de gracia, si bien sólo en sentido provisional no consumado aún. Sobre la base de la muerte de Cristo, la iglesia se dirige hacia esa consumación. Cada vez que se celebra la cena, esa consumación es hecha más cercana, porque en la muerte del Señor la iglesia ha recibido la certeza de dicha consumación.

(d) La santa cena y la iglesia

Un aspecto especial del significado redentor de la cena del Señor —aspecto que algunos[97] consideran como lo más típico de la doctrina paulina sobre la Cena— es la íntima relación que Pablo establece entre la cena y la iglesia. Se señala de modo particular la notable transición que se registra en 1 Corintios 10:16-17, donde las palabras «el pan que partimos, ¿no es la comunión con el cuerpo de Cristo?» vienen seguidas por éstas: «... dado que el pan es uno solo, nosotros, a pesar de ser muchos, somos un cuerpo; pues todos participamos de aquel único pan».

En la sección anterior[98] ya mencionamos que es inadmisible identificar a la iglesia como cuerpo de Cristo con el cuerpo de Cristo ofrecido en la santa cena. También allí se analizó la función de tal afirmación en el curso de la argumentación de 1 Corintios 10:14ss. En el presente contexto, en particular debe prestarse

---

en la proclamación. El verbo καταγγέλλετε (= proclamáis) no está ni a favor ni en contra de la evolución posterior que cada vez más elaboró un drama de la cena, en el cual el sacrificio de Cristo en la cruz era a propósito repetido en las acciones del pan y del vino o realizado de nuevo *in mysterio* (= en misterio) en el presente (*cf.* también Lessig, *Abendmahlsprobleme*, p. 226).

97 Véase, p. ej., G. Bornkamm, «Lord's Supper and Church in Paul», en *Early Christian Experience*, pp. 123ss.; Käsemann, Essays on New Testament Themes, p. 110.

98 Véase la última parte de la sección 60.

atención al lado positivo del asunto. Debemos examinar la relación íntima que Pablo establece entre la santa cena y la iglesia como el cuerpo de Cristo, y luego particularmente la unidad entre ambas.

En toda la doctrina paulina (y neotestamentaria) de la cena del Señor es común y evidente la existencia de una relación general entre la santa cena y la iglesia. En consecuencia, los excesos que rodeaban a la cena en Corinto no sólo hacían culpables del cuerpo y la sangre del Señor a los comulgantes (1 Co. 11:27), sino que también constituye un acto de desprecio a la iglesia (v. 22). Y lo que es más, la copa es llamada «el nuevo pacto en mi sangre» (v. 25). Así como en el establecimiento del pacto en el Sinaí, el derramamiento de sangre tuvo un significado fundacional (Éx. 24:8), también la nueva relación entre Dios y su pueblo, prometida por la profecía, se apoya en el sacrificio de Cristo Jesús del cual la iglesia recibe una participación en la cena del Señor Por tanto, los fundamentos de la iglesia se ponen al desnudo en la cena del Señor. La cena no es un asunto personal entre el creyente y Cristo Jesús. Es la comida del pacto, es la comida congregacional *par excellence* (= por excelencia). Y señala como único fundamento de esta comunión entre Dios y su pueblo, y de la unidad de la iglesia, al sacrificio de Cristo a la reconciliación que tuvo lugar por su sangre. La iglesia es una sola al comer el cuerpo así entendido y al beber de esta copa que representa al poder reconciliador de la sangre. Por consiguiente, en este sentido la santa cena es el fundamento y el criterio de la unidad de la iglesia en cuanto nuevo pueblo de Dios.

En las palabras de 1 Corintios 10 citadas con anterioridad, Pablo deriva la unidad de la iglesia como cuerpo de Cristo a partir de su participación del único pan. El apóstol se expresa aquí de un modo característico de él. Debajo de las palabras «nosotros, a pesar de ser muchos, somos un cuerpo» (1 Co. 10:17) subyace la concepción de la unidad de «los muchos» en el uno. Pero el vínculo y la base de esta unidad se indican aquí con la cena del Señor. Ese vínculo no radica en el hecho de que la iglesia coma de un modo misterioso el cuerpo físico de Cristo o en que reciba una parte de la naturaleza divina-humana de Cristo y que así convierta en cuerpo de Cristo.[99] Lo que constituye la unidad es la participación del (único) pan, y de la bendición y del don de la comida.[100] Esto significa participar de la ofrenda, significa la comunión en el cuerpo de Cristo entregado a su muerte. Por todo lo expuesto

---

99 Véase la sección 60.

100 *Cf.* Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 2a. ed., pp. 153s. (3a. ed., p. 232).

acerca del bautismo como rito de incorporación, está perfectamente claro que esta unidad del cuerpo no se produce por primera vez o únicamente en la cena del Señor.[101] Lo que ocurre más bien es que la unidad de «los muchos» en Cristo se constituye, manifiesta y experimenta una y otra vez en el comer juntos el pan. Ésta es una unidad que unifica la diversidad dentro de un solo cuerpo; es una unidad que mantiene juntos al «fuerte» y al «débil», pero que excluye a aquellos que se unen a los ídolos. La celebración continua de la santa cena es el medio incomparable para manifestar la unidad del Israel espiritual y del cuerpo de Cristo en su más profundo y único cimiento. Ese cimiento es la comunión en el cuerpo y la sangre de Cristo. Al mismo tiempo contiene en sí el criterio imperativo de salvaguardar la congregación de toda unidad falsa y extraña, como ocurrió en Corinto.

(e) La santa cena y el bautismo

Todo esto nos lleva a la cuestión de la relación entre la santa cena y el bautismo como medios de salvación. La manera en que Pablo se ocupa del bautismo y de la cena dentro del mismo contexto de pensamiento (1 Co. 10:2, 3; 12:13) muestra cuán íntimamente se hallan ligados el uno al otro y qué significado único tienen como medios de salvación. Pero esto se ve mejor aun por el significado específico que les asigna dentro del marco de su concepción de la iglesia como cuerpo de Cristo. Sin embargo, junto con su unidad fundamental, emerge al mismo tiempo la distinción en la forma que operan.

Dado que —junto a la predicación—los sacramentos son por naturaleza medios de salvación,[102] tanto el bautismo como la cena del Señor se relacionan con la muerte del Salvador. El bautismo como bautismo en unión a su muerte, y la Cena como comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo. La unidad de la iglesia como cuerpo de Cristo se expresa en ambos sacramentos. El bautismo es el acceso e incorporación dentro del cuerpo de Cristo. La Cena manifiesta y recibe la unidad del cuerpo repetidamente por medio de comer del único pan. Esto involucra las diferentes funciones que cumplen el bautismo y la Cena como medios de salvación, también en relación con el cuerpo del Señor. El bautismo incorpora y representa la transición por la que pasamos del estado de «muertos al pecado» al estado de estar «vivos para Dios» (Ro. 6:11). Es la manera en que pasamos desde el viejo hombre al nuevo hom-

101 Véase la sección 64, (c).

102 *Cf.* la sección 65.

bre. Por tanto, el bautismo se administra *una sola vez* como medio salvador que nos incorpora al cuerpo de Cristo. El bautismo no puede repetirse. En cambio, la santa cena es la proclamación *continua* del significado redentor de la muerte de Cristo. La cena es comida y bebida espiritual para el tiempo entre los tiempos, así como lo fue el maná del cielo y agua de la roca en el desierto, después del éxodo de Egipto y antes de la entrada en Canaán. En su constante repetición, la cena abarca la vida en el mundo presente hasta que él regrese. Representa el «ya» y el «todavía no». Aunque se celebra con pan y vino como la comida sacrificial cumplida del Nuevo Testamento, también se celebra en memoria y en expectación, con un cuidado e interés incesantes por permanecer en la comunión de Cristo, por la santidad del pueblo de Dios y por el huir de la idolatría (1 Co. 10:14). Por lo tanto, el bautismo abre el camino que la iglesia debe transitar con la cena del Señor; el bautismo nos incorpora en la comunión que la iglesia debe celebrar en la santa cena en cuanto a comunión del nuevo pacto, del cuerpo de Cristo bajo el dominio de su Espíritu. Pero ambos medios de gracia tienen la misma raíz, proclaman la misma muerte y permiten participar de su significado redentor. Por idéntica razón, ambos demandan la misma fe, el mismo discernimiento del cuerpo (*cf.* 1 Co. 11:29). Pablo habla de la necesidad de discernir en conexión con la cena del Señor, pues en la cena se debe confirmar y autenticar el carácter genuino de la transición que una vez se cumplió con el bautismo.

67. El significado crítico de la cena del Señor. Examen de conciencia

El objetivo parenético de las dos perícopas de 1 Corintios donde Pablo habla de la cena del Señor, incluye el hecho de que, junto con el contenido redentor de la Cena, se ubica en primer plano su importancia crítico. En ambas perícopas esto se trata de una manera muy parecida, así que podemos combinar la discusión. Una vez más, comenzamos el tratamiento con la perícopa de 1 Corintios 11, ya que es la que trata más directamente lo relacionado con la celebración de la cena del Señor.

Después de indicar el significado de la santa cena según la institución de Cristo, Pablo concluye que quien come del pan y bebe de la copa «indignamente» se hace culpable del cuerpo y de la sangre de Cristo. La palabra «indignamente» a duras penas reproduce el sentido de la expresión; porque se debe excluir toda idea que insinúe que por mérito personal o por reclamo legal uno pudiera hacerse a sí mismo «digno» de comer el pan. La imagen es más

bien la de comer y beber de un modo inadecuado, impropio e incongruente con su significado. Es una cuestión de respeto por el verdadero carácter de lo que aquí se llama el pan y la copa del Señor; esto es, respeto a la santidad de esta comunión (*cf.* 1 Co. 10:21). En el versículo 29, lo mismo se expresa de un modo levemente diferente, mediante la fórmula «sin discernir el cuerpo»; es decir, sin reconocer la ofrenda en su calidad de objeto apartado y santo, y sin reconocer el sacrificio mismo de Cristo.[103] Sea que en estas palabras veamos o no la resonancia de terminología legal sacra en contra del sacrilegio —vinculando el castigo mencionado en el versículo 30 con el desarraigo del pueblo[104]—es evidente aquí cuán íntima es la conexión entre el pan y la copa, por un lado, y el cuerpo y sangre del Señor, por el otro. Por supuesto que tal relación no se funda en la constitución física de los elementos de la santa cena, sino que surge de la naturaleza de la comunión que tiene la cena como comida sacrificial. Por eso, los elementos son el pan y la copa del Señor. En otras palabras, los elementos pertenecen al Señor en virtud de su institución y de la relación viva que Cristo —como Señor de su mesa— para con sus propios dones. En consecuencia, el que no respete la santidad de la comunión a la mesa, será culpable del cuerpo y de la sangre del Señor; con lo cual se quiere decir que peca en contra del sacrificio consumado por Jesús, como se puede constatar en Hebreos 10:29 y 6:6.[105] Por esta razón, el sacrílego[106] come y bebe juicio para sí, porque cuando come y bebe de la cena, entra en la presencia santa de aquel cuya propia entrega en la cruz evidentemente no respeta, sin darse cuenta de que está en frente de quien no sólo es el Salvador, sino también el *Kyrios* (= Señor) que juzga (*cf.* vv. 31-32). Por

---

103 Aquí una vez más algunos creen que «cuerpo» apunta a la iglesia; así, p. ej., B. Reicke, *Diakonie*, pp. 253, 254; Lietzmann-Kümmel, *Cor.*, p. 186; H.M. Matter, *De kerk als Lichaam van Christus*, 1962, p. 29. Pero si se toma en cuenta la antedicha expresión «cuerpo y sangre» (v. 27) y si se considera que toda la terminología se orienta a la comida sacrificial, esto es altamente improbable.

104 *Cf.* Aalen, [CHARIS KAI SOPHIA], pp. 144ss.

105 Para éste y otros paralelos, véase C.F.D. Moule, «The Judgement Theme in the Sacraments», en *The Background of the New Testament (Studies in Honour of C.H. Dodd)*, p. 471.

106 Käsemann incorrectamente sostiene (*Essays on New Testament Themes*, pp. 126ss.) que κρίμα ἑαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει (= juicio como y bebe para sí, 1 Co. 11:29) debe aplicarse a cada comulgante, porque en la cena del Señor cada uno tiene que ver con el juicio del Juez del mundo presente. Pero aquí se trata sólo de aquellos que no disciernen el cuerpo. En el v. 29, la RV60 consigna la palabra «indignamente», pero los mejores manuscritos no registran ἀναξίως (= impropiamente, indignamente, v. 27) en el v. 29. Pero la presencia de ἀναξίως no es necesaria, ya que toda la oración está determinada por μὴ διακρίνων τὸ σῶμα (= sin discernir el cuerpo). En contra de la postura de Käsemann, véase Kümmel en Lietzmann-Kümmel, *Cor.*, p. 186 y Schweizer, *TLZ*, 1954, col. 589, n.81.

mucho que todo se concentre en el pan y la copa, en el cuerpo y la sangre, esto no significa que la cena se pueda reducir a un asunto de cosas y relaciones materiales. Quien entra en comunión con los elementos materiales, también entra en comunión con la persona. Porque el Crucificado es el Viviente. Y quien, a la mesa del Señor, no respeta el sacrificio del Crucificado, cae bajo el juicio del Señor exaltado. Aquí se expone el mismo pensamiento que ya encontramos anteriormente en 1 Corintios 10:16,[107] que la «comunión de la sangre» y la «comunión del cuerpo» significa que uno entra en la esfera de vida y de poder sagrados de Cristo Jesús. Por consiguiente, quien desea combinar la mesa de los demonios con la mesa del Señor deberá preguntarse si está seguro que quiere desafiar al Señor y presumir de ser más fuerte que él.

De este modo, la participación en la cena de ningún modo comunica automáticamente la salvación dada en Cristo, ni el don del Espíritu Santo.[108] Por otra parte, tampoco es una participación vana o vacía para quien participa de ella en forma indigna y apóstata. Aunque todo Israel fue bautizado en Moisés y recibió la misma comida y bebida espiritual, la mayoría quedó botado en el desierto. Este hecho es una advertencia para todo el que participa de la cena. Hay que advertir, sin embargo, que el origen de este poder condenador de la santa cena no radica en algún «poder» mágico o espiritual inherente al pan y al vino. En el sacramento no hay don que no sea el otorgado por las manos del Dador, ni son los elementos en sí mismos para juicio o para bendición. Más bien es la presencia viva de Cristo —de acuerdo con lo establecido por sus propias palabras en la institución— la que concreta la comunión con el sacrificio realizado una vez, y la que puede cambiar el don de la cena del Señor en juicio, y la bendición en maldición.

Todo esto no significa que la naturaleza y el contenido del sacramento sea doble y que juicio y salvación pertenezcan a él en igual medida. El *manducatio indignorum* (= el comer de los indignos) y el juicio al que se exponían no anula el carácter de gracia del sacramento. La única forma de entender la esencia y propósito de la «roca» que es Cristo, de la comida sacrificial del antiguo Israel y de la santa cena, es sobre la base de la obra salvadora de Dios en Cristo Jesús, pues sin este último no existirían. Por esta razón también hay diferenciación en el juicio que uno puede comer para

---

107 Véase la sección 66, (a).

108 Es difícil saber hasta dónde tal concepción de la cena como un medio automático de salvación de indefectible poder tuvo carácter predominante, como lo supone Käsemann, por ejemplo, quien evoca el φάρμακον ἀθανασίας (= posión de inmortalidad, *Essays on New Testament Themes*, pp. 116s.; *cf.* Bornkamm, *loc. cit.*).

sí en la cena del Señor. Su propósito no es siempre ni de inmediato para condenación. Pablo señala el juicio de Cristo dentro de la congregación de Corinto apuntando al gran número de enfermos y de muertes ocurridos en ella (1 Co. 11:30). Pero el propósito de todo esto no es condenarlos con el mundo, sino precisamente advertirles (v. 32). La disciplina actúa como la misericordiosa pedagogía de Dios (παιδευόμεθα, 1 Co. 11:32) que no quiere destruir a la iglesia sino sacarla de su senda errada. Repitamos que la bendición y la maldición no se dan de un modo automático con los elementos, ni ambas están unidas a ellos del mismo modo esencial, sino que es el Señor viviente mismo quien —también en la bebida y la comida de su mesa— se ocupa de la iglesia según su justa y misericordiosa voluntad redentora.

La conclusión para la iglesia es que cada uno debería examinarse a sí mismo y entonces comer del pan y beber de la copa (1 Co. 11:28). El propósito de esta introspección es aclarado por medio de un juego de palabras: «Si nos juzgásemos a nosotros mismos,[109] no seríamos juzgados» (v. 31, *cf.* v. 29). El juzgarse a sí mismo se refiere a que uno debe autoexaminarse *antes* de comer y beber. La intención no es que cada uno haga una indagación de si de hecho comerá y beberá, sino que no coma ni beba sin haberse examinado primero. Se trata de una introspección destinada a evitar el comer y beber «indignamente», una introspección que tiene como fin allanar lo que impida participar de la celebración de la cena del Señor. En otras palabras, se trata de una introspección que debe conducir a comer y beber apropiadamente: «pruébese cada uno a sí mismo, y coma así...» (v. 28). La misma idea se encuentra en el versículo 31. Aquí el apóstol tampoco advierte contra la santa cena en sí, sino contra la falta de autocrítica al participar de la mesa del Señor. Discernir el cuerpo de Cristo —es decir reconocerlo en su significado santo y salvador— también significa discernirse a sí mismo. Consiste en someterse uno mismo al juicio y a la crítica que están en conformidad con la santidad del cuerpo de Cristo. Aquí no debe pensarse en una valoración de sí mismo que en alguna medida pudiera oscurecer el carácter de gracia manifestado de lo que se ofrece en la cena del Señor, sino de una introspección que hace plena justicia al carácter santo y divino de esta gracia.

---

109 La palabra διεκρίνομεν (= examinásemos, v. 31) es la misma palabra que aparece en el v. 29 (διακρίνων = discernir). En el v. 31 tiene el sentido de «auto examinarse críticamente» y hace referencia a las (propias) imperfecciones de uno. En el verso 29 significa «apreciar correctamente», «juzgar de acuerdo con su significado único» y alude a la santidad (del cuerpo de Cristo).

De acuerdo con esto, Pablo no cierra la perícopa (vv. 33, 34) en una forma negativa, sino positiva. No inhibe a la iglesia de participar de la cena del Señor, sino que la estimula a celebrar la santa cena tal como Cristo lo ordenó, y de un modo digno de Dios.

XI

La edificación de la iglesia

68. La iglesia como un edificio

Además de lo tratado en los capítulos anteriores acerca de la naturaleza de la iglesia neotestamentaria, las epístolas de Pablo contienen mucho material respecto a la praxis y organización de la iglesia. Esto tal vez se puede recoger mejor con el concepto de la edificación de la iglesia, tan frecuente en Pablo. Por una parte, este concepto presupone que la iglesia del Nuevo Testamento no alcanzó de inmediato su meta y perfección final. Por la otra, que *ella es el objeto del constante cuidado de Dios y que está llamada* a desarrollarse, extenderse y consolidarse. En una palabra, está llamada a efectuar su propia edificación. Otro concepto paralelo a éste y que puede emplearse al mismo efecto es el del crecimiento de la iglesia. Ambos conceptos, como veremos más adelante, han estado siempre relacionados entre sí, ambos tienen un claro trasfondo histórico-redentor, y cada uno representa un punto de vista propio. Sin embargo, la imagen de la edificación predomina, de modo que la tomamos como punto de partida.

La idea de edificación descansa en el concepto —muy frecuente en el Nuevo Testamento— de la iglesia como «casa», «templo», «edificio» de Dios; así como la metáfora del crecimiento representa a la iglesia como una «planta», un «campo», etc. Así como ocurre con la expresión «cuerpo de Cristo», estos conceptos constituyen una definición de la iglesia como pueblo de Dios e indican que uno no debería conferir a una sola de las variadas «imágenes» de la iglesia

un significado exclusivo, para absolutizarla en desmedro de las otras.

La representación de la iglesia como «casa», «edificio» o «templo» tiene amplio fundamento en el Antiguo Testamento, cosa que ya sido demostrada con frecuencia.[1] Cuando esta metáfora se aplica al verdadero Israel escatológico, tiene su punto de partida en la promesa profética de la restauración misericordiosa del pueblo expuesto al exilio, de la reconstrucción de sus casas y muros devastados, de sus ciudades y templo destruidos.[2] El concepto «edificar» se convierte así en un símbolo del obrar misericordioso de Dios con el remanente de su pueblo. En este sentido aparece el concepto en el judaísmo tardío y su esperanza del futuro.[3] El Nuevo Testamento y en especial los escritos de Pablo aplican a la iglesia el concepto de este modo histórico-redentor y escatológico.

Templo de Dios

La iglesia es representada en general como un edificio, y en particular como el templo de Dios. Según 1 Pedro 2:5, la iglesia es «casa espiritual» en la cual los creyentes son edificados como «piedras vivas». Esta casa (= templo) espiritual toma el lugar del templo y la adoración veterotestamentarios. El mismo pensamiento subyace en la concepción paulina de iglesia como el templo de Dios (1 Co. 3:16, 17; 2 Co. 6:16; Ef. 2:21), lo mismo que cuando habla de la nueva vida como un culto espiritual en el cual los creyentes se dedican a Dios como sacrificio vivo (Ro. 12:1; *cf.* 15:16).

Junto con esto aparece la idea de la morada de Dios, lo cual también arroja luz sobre la naturaleza de la iglesia. Es este caso también es obvio el trasfondo veterotestamentario de la morada de Dios en el templo (2 Co. 2:16). Ahora bien, esta morada se describe como el habitar del Espíritu de Dios, quien al mismo tiempo es el Espíritu de Cristo (Ro. 8:9-11; 1 Co. 3:16; Ef. 2:21; 2 Ti 1:14). Otra vez, la idea es que por el hecho de pertenecer a Cristo, la iglesia es el templo de Dios donde mora el Espíritu del Salvador; lo cual puede ser descrito como el morar de Cristo en el corazón de los creyentes (Ef. 3:17; *cf.* Ro. 8:10).

---

1 *Cf.* p. ej., Michel, *TDNT*, V, p. 120s.; y las monografías acerca de esta idea por P. Vielhauer, *Oikodome, Das Bild von Bau in der Christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus*, 1940; P. Bonnard, *Jésus-Christ édifiant son Église*, 1948; J. Pfammater, *Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekkelesiologie der Paulusbriefe*, 1960; J. H. Roberts, *Die Opbou van die Kerk volgens die Efese-brief*, 1963.

2 *Cf.* Roberts, *ibid.* pp. 22ss.

3 Los escritos de Qumrán arrojan mucha luz sobre este punto; *cf.* especialmente Pfammatter, *Die Kirche als Bau*, pp. 155ss.

La idea de la «casa»

Íntimamente vinculada a ello está la recurrente idea de la «casa» o del «edificio» divino, sin que con eso se aluda directamente al templo. La iglesia es el edificio de Dios (1 Co. 3:9), la casa de Dios, columna y baluarte de la verdad (1 Ti. 3:15); los creyentes son miembros de la «casa» (= familia) de Dios (Ef. 2:19; *cf.* Gá. 6:10); y los apóstoles y ancianos son administradores de Dios (1 Co. 4:1; Ti. 1:7; Ef. 3:2; Col. 1:25; 1 Ti. 1:4ss.). En armonía con esto, encontramos en Pablo una serie de imágenes y expresiones extraídas de la construcción de una casa. La representación no es siempre la misma. En 1 Corintios 3:10, el apóstol se denomina a sí mismo el arquitecto que puso el fundamento sobre el cual otros seguirán construyendo (*cf.* Ro. 15:20). En el mismo contexto, Cristo es descrito como el fundamento (1 Co. 3:11; *cf.* Col. 2:7), y se hace mención de la diferencia de calidad que se puede observar entre las diferentes estructuras que se levantan sobre el fundamento (oro, plata, etc.). Estas estructuras no se refieren a la iglesia misma, sino a la labor realizada en ella por predicadores y administradores. En otro contexto, son los apóstoles y profetas los descritos como fundamento de la iglesia de Dios (Ef. 2:20), y la iglesia misma se representa como aquello que es edificado. Esto ocurre especialmente en las porciones parenéticas (p. ej. Ef. 4:16). Esta última idea se aplica en varios contextos y desde diversos ángulos, y es parte de los rasgos más característicos de la predicación de Pablo (véase más adelante).

La terminología de la «construcción» más inclusiva que se aplica a la iglesia se halla en Efesios 2:19-22. Se dice aquí que los cristianos gentiles ya no son más extranjeros ni advenedizos, sino conciudadanos y miembros de la familia de Dios. Por tanto, la idea de la iglesia como casa de Dios está íntimamente ligada aquí con la ciudadanía espiritual del verdadero Israel, con el pueblo de Dios de la historia de la redención (*cf.* v. 12). Esta casa está ahora completamente determinada por Cristo Jesús y su obra de redención. Tiene su fundamento en los apóstoles y profetas designados por él para este fin. Cristo mismo es su cimiento sustentador, la piedra angular[4] de todo el edificio (*cf.* Is. 28:16 [LXX], y Salmo 118:22).

4 Siguiendo a Jeremias (*Angelos*, I, 1925, pp. 65-70; ZNW, 1930, pp. 264-280; *TDNT*, I, pp. 792s.), muchos exégetas recientes toman ἀκρογωνιαῖος (*cf.* Ef. 2:20; 1 P. 2:6) como «piedra clave». Pero existen serias objeciones a esta traducción, y de acuerdo con nuestro punto de vista todavía queda mucho más en favor de la antigua traducción; *cf.*, p. ej., Percy, *Probleme* pp. 328-332, 485-488. Véase la detallada discusión de Roberts, *Die Opbou*, pp. 61ss.

Según Efesios 2:21, en Cristo Jesús la estructura total[5] crece hasta llegar a ser el templo santo de Dios, y en él también los gentiles son juntamente edificados para ser la habitación donde reside Dios por su Espíritu. De aquí se percibe que pertenecer al edificio sea algo dinámico. El templo es el punto de partida, pero también la meta. Todo aquel que está en Cristo es edificado juntamente en este edificio, a fin de pertenecer a la casa que Dios habitará con su Espíritu.[6]

Todo esto nos capacita para ver cuán estrechamente vinculadas están las concepciones de la iglesia como cuerpo de Cristo y como casa o domicilio de Dios. Las imágenes a veces aparecen juntas.[7] Las mismas palabras que expresan la cohesión interna del cuerpo de Cristo también se aplican a la consolidación de la casa de Dios (*cf.* 4:16 con 2:21). Se dice de la casa de Dios que «crece» como un organismo vivo (Ef. 2:21), y del cuerpo se afirma que «es edificado» como una casa (Ef. 4:12, 16).

La plantación de Dios

Una tercera idea se mezcla con éstas. Se trata de la figura de la iglesia como «plantación» de Dios. Ya en el Antiguo Testamento el «edificar» y el «plantar» son actividades que van de la mano (así como también «destruir» y «arrancar»; *cf.* Jer. 24:6). De la misma manera, la iglesia neotestamentaria es a la vez el edificio y el terreno de labranza de Dios (1 Co. 3:9); y la labor de los apóstoles y sus colaboradores no es sólo poner el fundamento y edificar, sino «plantar» y «regar» (1 Co. 3:6ss.). Por eso, la participación en los privilegios del pueblo de Dios puede ser concebida como ser injertado en el olivo (Ro. 11:17ss.). Por consiguiente, ser incorporado a la iglesia es estar «enraizado en Cristo», lo cual es a su vez sinónimo de «tener un fundamento» y requiere una posterior «edificación» (Ef. 3:17; Col. 2:7). Estas imágenes se entrecruzan ricamente

---

5 La expresión griega es πᾶσα οἰκοδομή (= todo el edificio), donde algunos manuscritos insertan ἡ (= el) después de πᾶσα (= todo). Por lo general, la expresión se interpreta como: «todo lo que se edifica». Sin embargo, existen también importantes argumentos que favorecen la traducción «el edificio entero»; *cf.* Hanson, *The Unity of the Church in the New Testament*, 1946, p. 132; Dibelius, *Col.*, *in loc.*; véase también *BDF*, § 275, 3; Roberts, *Die Opbou*, pp. 167ss.

6 La frase ἐν πνεῦματι (= en el Espíritu, v. 22) da una idea más acabada de κατοικητήριον (= habitación). El pensamiento es el mismo de 1 P. 2:5, donde se habla de una οἶκος πνευματικός (= casa espiritual; *cf.* 1 Co. 12:13)

7 En consecuencia, algunos creen que οἰκοδομή tiene en Efesios 2:21 influencias gnósticas; *cf.*, p. ej., Vielhauer, *Oikodome*, pp. 141ss.; Käsemann, *Leib Christi*, pp. 171ss.; Michel, *TDNT*, V, pp. 145s.; Schlier, *Christus und die Kirche*, 1930, pp. 57ss.; pero véase también Percy, *Probleme*, p. 329; Hanson, *The Unity of the Church*, pp. 129ss.

en toda suerte de formas, al punto de que uno puede preguntarse si el crecimiento de la iglesia como edificio y cuerpo se orienta a la idea de cuerpo o a la de una plantación (*cf.* 1 Co. 3:6; 2 Co. 9:10 con Ef. 4:15, 16; Col. 2:19). También se dice de los creyentes que crecen en *el conocimiento de Dios (Col. 1:10; cf. 2 Co. 10:15).* Por lo tanto, todo esto hace evidente en qué medida Pablo ha tomado las ideas veterotestamentarias de la iglesia —como pueblo de Dios, *casa de Dios, templo de Dios y plantación de Dios*— y las ha unido con su idea típica de la iglesia como el cuerpo de Cristo. De este modo, lo que vale para unas se aplica a la otra. Esto nos permite hablar de la predicación de Pablo acerca de la iglesia como una unidad.

A modo de resumen,[8] diremos algo acerca de la edificación de la iglesia, tal como Pablo la menciona en sus epístolas:

(a) Continuación de la obra de Dios

De acuerdo con el carácter histórico-redentor de la iglesia, esta edificación es ante todo la continuación de la obra de Dios con su pueblo (Ro. 14:19, 20), que es el templo y la habitación de Dios. Este trabajo continuo se va cumpliendo por medio de la incorporación de quienes aún están fuera (Ro. 15:20ss.) y por medio del fortalecimiento y perfeccionamiento interior de todos los que ya son de Cristo (1 Co. 14:3; 1 Ts. 5:11, etc.).

(b) Cristo es el fundamento

Tal edificación tiene lugar sobre el fundamento establecido que es Cristo (1 Co. 3:10, 11) y sobre los apóstoles y profetas que él ordenó (Ef. 2:20, 21; *cf.* Ro. 15:20) La edificación tiene, pues, el carácter de una continua confirmación y consolidación sobre el fundamento (Col. 2:7). Por medio de tal edificación la iglesia recibe un carácter propio, y así alcanza cada vez más a la madurez y es salvaguardada y purificada de todo poder y doctrinas extraños que oscurezcan su carácter y la arrojen a la confusión (*cf.* Ef. 4:12-14; Col. 2: 6-8).

(c) Dios equipa a su iglesia

En bien de esta edificación, Dios equipa a la iglesia con todo tipo de dones y poderes que él pone a su disposición, así como también con varios tipos de ministerios que deben propiciar su edificación (Ef. 4:11ss.; 2 Co. 10:8; 13:10; *cf.* Ro. 12:3, 6ss.; 1 Co. 12:4ss., 28ss.). En particular, la reunión de la iglesia favorece su

---

8 Acerca de esto, véase en más detalle G. Friedrich, «Erbauung», *RGG*, II, 3a. ed., col. 538.

edificación (1 Co. 14:26); está muy íntimamente vinculada con la proclamación de la Palabra de Dios (1 Co. 14:3; Ro. 15:20) y está orientada a la correcta manifestación corporativa de la iglesia en el mundo.

(d) El bien común

El apóstol también dedica particular atención a la edificación mutua de la iglesia. Esto tiene que ver principalmente con la adecuada relación entre el individuo y la comunidad, con la integración del individuo y su función en la comunidad, pero donde cada uno debe anteponer el bien de la congregación a su preferencia y habilidades personales, (*cf.* 1 Co. 8:1, Ro. 14:15, 19; 12:3ss.).

Algunos de estos aspectos generales merecen una mayor consideración.

69. Edificación extensiva e intensiva

Hemos descrito la naturaleza de la edificación de la iglesia como la obra de redención divina que se desarrolla y consuma en la iglesia. Esta edificación es tal que incluye tanto el crecimiento como la consolidación interna. Se podría hablar de crecimiento y de preservación. Se podría hablar de un componente misionero extensivo y de un componente consolidatorio intensivo de la edificación. Pero ambos aspectos son en realidad uno solo en la obra de Dios.

Punto de vista extensivo

El punto de vista misionero extensivo —tan estrechamente ligado al trasfondo histórico-redentor de la edificación divina— aparece a menudo en el concepto neotestamentario de la edificación,[9] pero en Pablo aparece una vez (Ro. 15:20). Según el pensamiento paulino, la extensión y el progreso de la iglesia —en sentido cualitativo y geográfico— pertenecen a las características y condiciones esenciales de la iglesia cristiana en el período entre la ascensión de Cristo y su aparición futura. La prueba de ello es toda la obra misionera de Pablo que lo condujo de un lugar a otro, desde Jerusalén a Ilírico, y de Ilírico a Roma y a España (Ro. 15:19ss.). El apóstol ve de la misma manera el progreso de la iglesia en el

9 Así con razón D. van Swigchem, *Het missionair karakter van de Christelijke gemeente volgens de brieven van Paulus en Petrus*, 1955, p. 108.

mundo. Su expansión por el mundo es el resultado del evangelio que lleva fruto y crece (Col. 1:6; v. 23).[10]

Más allá de esto, no se puede hablar de una «teología» misionera completa en el pensamiento del apóstol. El tema clave de su pensamiento misionero es la irrupción de la proclamación del evangelio a todas las naciones (Ro. 1:16, 3:22ss.; 15:9ss.). Con ello se estableció en principio la catolicidad de la iglesia (Gá. 3:28; Col. 3:11; 1 Co. 12:13). La proclamación del evangelio y la iglesia no tiene límites espaciales; todo obra en dirección al *pleroma*, al número total de judíos y gentiles que Dios desea (Ro. 11:12, 25). Para Pablo esta perspectiva coincide con el fin de la historia (Ro. 11:25, 26).

Esta majestuosa visión del significado universal del evangelio y de la expansión de la iglesia fuerza a Pablo a incitar a la iglesia —que ya ha sido conducida a la salvación— a que se comprometa en la obra misionera en muchas maneras. Pablo busca que la iglesia misma tenga una actitud misionera.[11] La iglesia se pone a evangelizar y se regocija cuando la gente, en distintos lugares, se convierte (1 Ts. 1:9; 2 Ts. 1:4). Una y otra vez se le pide a la iglesia que ore por Pablo y su labor misionera (2 Ts. 3:1; Ef. 6:18; Col. 4:3). Esta intercesión es esforzarse junto al apóstol (Ro. 15:30; Col. 4:12). La iglesia también es llamada a dar ayuda concreta. En relación con su labor, Pablo frecuentemente le pide ayuda a la iglesia. Para esto emplea repetidamente un termino específico,[12] que podemos traducir por «ayudar para un viaje» y algunas veces por «enviar» (*cf.* 1 Co. 16:6, 11; 2 Co. 1:16; Ro. 15:24; Tit. 3:13).

Todo esto no significa meramente un aporte incidental con el que la iglesia demuestra su simpatía por la obra del apóstol, sino que en ello se refleja su manera de ser como iglesia misionera.

La santificación como elemento misionero

Y esta actitud misionera consiste, más indirectamente, en la santificación de la vida de la congregación, que debe procurar lo bueno, lo aceptable, lo recomendable delante de todos los hombres (Ro. 12:17). Todos deben conocer su espíritu de bondad y de amis-

---

10 Véase también E. Schweizer, «The Church as the Missionary Body of Christ», *NTS*, 1961, pp. 1-11.

11 Para lo siguiente, véase también el detallado y exacto análisis de van Swigchem, *Het missionair karakter van de Christelijke gemeente.*

12 La palabra προπέμπω en general quiere decir «acompañar, escoltar» (Hch. 20:38, 21:5); y específicamente «ayudar a alguien en los preparativos de un viaje dándole dinero, provisiones, acompañantes» (*cf.* 3 Jn. 6; Hch. 15:3).

tad (Fil. 4:5); debe caminar en sabiduría para con los de afuera, no dejando pasar ninguna buena oportunidad. Su palabra debe ser siempre con gracia, sazonada con sal (Col. 4:5). Los miembros de la iglesia se deben ocupar de sus propios asuntos y trabajar fielmente para vivir decentemente ante los de afuera, sin tener necesidad de nada (1 Ts. 4:12). Deben destacarse por sus buenas obras, pues éstas son buenas y útiles para los hombres (Tit. 3:8). Toda la vida de la iglesia debe ser tal que los adversarios no tengan nada malo que decir acerca de ella (Tit. 2:8). Este tema es recurrente en todas las epístolas de Pablo, con distintos matices y elaboraciones.[13] La vida de la iglesia debe recomendar su fe como «digna» del Señor (Col. 1:10) y según el evangelio de Cristo (Fil. 1:27). En este último punto, el componente misionero aparece con claridad.

Empero, junto con esto a la iglesia se le hace un llamado misionero más directo y deliberado. Al analizar lo que Pablo dice de esto en sus epístolas, el rédito no parece ser muy grande. La iglesia es ciertamente incitada a seguir a Cristo y a sus apóstoles (1 Co. 4:16; 11:1; 1 Ts. 1:6). Otra vez, estos pasajes hacen referencia, en primer lugar, a la conducta de la iglesia, pero con la intención permanente y deliberada de salvar así a otros.[14] Un estímulo más directo para la obra misionera se encuentra en el texto de Colosenses 4:5-6 (otra vez en estrecha relación con la conducta congregacional). En otro lugar, Pablo habla de la «prontitud del evangelio de paz» (Ef. 6:15) como algo necesario para la iglesia, y la exhorta a unirse en la batalla por la fe del evangelio (Fil. 1:27). Otras declaraciones también prueban que las iglesias respondían a esta exhortación apostólica. Pasajes tales como 1 Tesalonicenses 1:7ss., Romanos 1:8, y Filipenses 1:5, 12ss., lo demuestran claramente. Ellas se prestaron a ayudar para que la palabra se difundiera rápidamente y para que su fe fuera comentada por otros. Se comprometieron de un modo fervoroso y activo (Fil. 1:5, nótese la palabra κοινωνία) en la proclamación del evangelio. Incluso podría pensarse que se dice poco de la obra misionera de la iglesia, porque no era necesario estimularla a la acción, sino animarla a que la lleve a cabo en la forma correcta.[15] Como sea, las epístolas paulinas corroboran de que es indudable que el dar testimonio del

13 Véase extensamente a van Swigchem (Het missionair karakter, pp. 88ss.); también a W.C. van Unnik, «Die Rücksicht auf die Reaktion der Nicht-Christen als Motiv in der altchristlichen Paränese», en *Judentum Urchristentum. Kirche* (Festschr. Jeremias), 1960, pp. 221ss.

14 Para este significado del ejemplo, véase también W.P. De Boer, *The Imitation of Paul*, 1962, pp. 213ss.

15 Así van Swigchem, *Het missionair karakter*, pp. 140, 144.

evangelio en palabra y obra, directa e indirectamente, formaba parte de la existencia misma de la iglesia. Y los motivos más profundos para esto, así como para el trabajo del apóstol, se encuentran en la conciencia de que la iglesia está incluida en la obra universal de Dios en Cristo. No es la iglesia misma el objetivo último que se busca, ni tampoco lo es el número de su membresía ni su prestigio, sino la revelación de la totalidad de la salvación escatológica en Cristo, del cual la iglesia es la *pleroma*; es decir, la portadora de gloria de Cristo (Ef. 1:23; 4:13, 16).

Punto de vista intensivo

Lo que Pablo dice acerca de la confirmación y edificación interior de la iglesia debe entenderse en íntima conexión con el aspecto misionero de la iglesia. La perspectiva histórico-redentora de la predicación de Pablo deja en claro que, en el caso de los aspectos de «edificación interna» y de «crecimiento numérico», ninguno es prioritario o superior al otro. Tampoco se puede poner como dilema si la esencia y destino de la iglesia se encuentra en su llamado misionero o en su consolidación interna.[16] Como pueblo de Dios y cuerpo de Cristo la meta y el destino de la iglesia se enraízan en su *pleroma*, en el sentido extensivo e intensivo del término. Por esta razón, Pablo puede expresar que para la iglesia el propósito de la economía divina de redención radica en la venida de la plenitud de los gentiles y de los judíos (Ro. 11:25-32); y todo esto para la gloria de Dios, de quien y por quien y para quien son todas las cosas. Pero el apóstol también puede decir, en otro pasaje, que *todos los dones que Cristo ha dado a la iglesia sirven para edificación* del cuerpo de Cristo, cuyo destino describe así: «hasta que todos lleguemos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, a un varón perfecto, a la medida de la estatura de la plenitud de Cristo» (Ef. 4:13). Así, todo el proceso de edificación se dirige a la «plenitud» intensiva, a la madurez de la iglesia.[17]

---

16 Para este problema, además de van Swigchern, *ibid.*, pp. 247s. véase G. Brillenburg Wurth «Het apostolaat der kerk», en *De apostolische kerk*, 1954, pp. 98-133; H. Berkhof, «Tweeërlei ekklesiologie», en *Kerk en Theologie*, 1962, pp. 145ss.

17 Para Ef. 4:12ss. véase también la detallada y penetrante exégesis de Roberts, *Die Opbou*, pp. 170ss. Aquí quiere distinguir tanto el tema misionero como el de consolidación; esto es, toma οἱ πάντες (=la totalidad, v. 13) como el «total» de aquellos que vendrán al conocimiento de Cristo. Por otra parte, el v. 14 hablaría entonces del elemento de consolidación en la edificación. Pero una seria objeción a este punto de vista es que el sujeto de καταντήσωμεν (= lleguemos, v. 13) y el de ὦμεν (= seamos, v. 14) variaría de significado (*cf.* pp. 173 y 177).

Al considerar más de cerca lo que Pablo entiende por edificación, crecimiento y madurez interior de la iglesia, entonces —aparte de lo que ya se ha dicho en otro contexto sobre la «perfección»[18] y la «plenitud»[19] de la iglesia— todavía hay ciertos puntos que señalar:

(a) Cristo es el fundamento

La edificación de la iglesia se trata, ante todo, de su establecimiento en Cristo, de la certidumbre que puede y debe incesantemente derivar del hecho de que Cristo es su fundamento y la fuente de su vida. Pablo habla del estar fundado y enraizado en Cristo con términos que apuntan a un hecho cumplido. Cristo es el fundamento y la piedra del ángulo (1 Co. 3:11; Ef. 2:20). La iglesia está enraizada (ἐρριζωμένοι) y cimentada (τεθεμελιωμένοι) en él de una vez y para siempre (Ef. 3:17; Col. 2:6, 7), y es sobre esta base que la edificación debe ahora continuar como una realidad efectiva.[20] Este ser enraizado y cimentado consiste en «haber recibido» a Cristo, que es un *terminus technicus* (término técnico) para indicar la aceptación de la tradición apostólica autoritativa acerca de Cristo (1 Co. 11:23, 15:1, 3; Gá. 1:9; Fil. 4:9; Col. 2:6; 1 Ts. 2:3; 4:1; 2 Ts. 3:6). Para la edificación de la iglesia es de suma importancia que así como ha «recibido» y «aprendido» a Cristo (Col. 2:6; Ef. 4:20, 21), del mismo modo camine y permanezca en él. Pablo nunca se cansa de acentuar este carácter obligatorio de la tradición en el sentido autoritativo y apostólico[21] del término. Insiste incluso en las palabras mismas por las cuales la iglesia recibió la tradición (1 Co. 15:1, 2). Sólo así la iglesia estará protegida contra la inestabilidad de ser llevada de aquí para allá por todo viento de doctrina, en el juego que los hombres juegan con ella, empleando el engaño de la falsa doctrina (Ef. 4:14). El apóstol pone la tradición «según Cristo» en oposición a las tradiciones de los hombres y los rudimentos del mundo, todo lo cual nos hace víctimas de la sabiduría humana (Col. 2:7, 8). Todas las epístolas de Pablo muestran esta preocupación de que la iglesia permanezca fundada y arraigada en Cristo de acuerdo con la tradición y la doctrina santas de los apóstoles (Ef. 3:5). Esta preocupación no sólo aparece en las epístolas pastorales, aunque allí sobresale el contraste entre la incipiente herejía y la amonestación de permanecer en la «sana»

18 Véase la sección 44

19 Véase la sección 62.

20 Los términos ἐποικοδομούμενοι (= construidos sobre) y βεβαιούμενοι (= consolidados, Col. 2:7) son participios pasivos presentes.

21 *Cf.* la sección 41.

doctrina (*cf.* p. ej. 1 Ti. 1:10; 6:3; 2 Ti. 1:13; 4:3; Tit. 1:9, 13; 2:1-2). En las epístolas pastorales, la expresión «lo confiado» (παραθήκη = depósito) toma el lugar de «tradición» (παράδοσις) con el mismo significado (1 Ti. 6:20; *cf.* 2 Ti. 1:12, 14; 2:2).

(b) Crecimiento progresivo

La iglesia ha sido «enraizada» y «cimentada» en Cristo, dado que ella le ha «recibido» y «aprendido». Pero esto no significa una condición estática, sino que es precisamente el fundamento para una edificación progresiva y un crecimiento a partir de esta raíz. Tampoco se debe pensar aquí únicamente o en primer lugar en un desarrollo cuantitativo, sino en la edificación y crecimiento interior y cualitativo. Se trata del contraste entre quedarse como párvulo e inmaduro (νήπιος, νηπιάζω, *cf.* 1 Co. 3:1; Gá. 4:3; Ef. 4:14) y el progreso hacia la perfección, a la madurez. Lo que con esto se da a entender es la apropiación de Cristo en toda su plenitud.

Pablo distingue así entre ser menor de edad y la madurez en Cristo Jesús (*cf.* 1 Co. 3:1, 2; 2:6; Ef. 4:14), pero con esto no quiere introducir una clasificación dentro de la congregación, sino que más bien se opone a la inmadurez religiosa que manifiestan algunos de sus miembros.[22] La iglesia toda debe vivir de la abundancia y la plenitud de Cristo, a fin de poder junto con todos los santos asir cuáles son las reales dimensiones de lo que una vez ocurrió y le fue otorgado en Cristo. Debe aprender a conocer su amor, que excede a todo conocimiento, para ser así llena de toda la plenitud de Dios (Ef. 3:18, 19).

Tal como surge una y otra vez en Efesios y Colosenses en particular, aquí se trata de llegar a la plena conciencia, al pleno conocimiento y entendimiento del significado universal de Cristo. No se trata de un conocimiento puramente teórico o especulativo, sino de una cada vez más profunda capacidad de entender y una creciente claridad de visión respecto a todas las implicancias de la salvación impartida en Cristo.[23]

(c) Amor y unidad

Esto incluye otro aspecto de la edificación, que es el amor y la unidad recíprocos, que es prueba fehaciente de madurez al igual que el conocimiento. Porque la verdad debe ser practicada en amor, y sólo así el crecimiento tiene lugar (Ef. 4:15), puesto que los

---

22 Esto también se aplica al notable uso lingüístico de 1 Co. 2:6 (*cf.* P.J. Du Plessis, [TELEIOS] *The Idea of Perfection in the New Testament*, 1959, p. 178).

23 Acerca de esto, véase la sección 41

corazones de los creyentes deben estar unidos en amor para llegar al pleno entendimiento y percepción (Col. 2:2). En consecuencia, la edificación de la iglesia consiste en que todos lleguen a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, al varón perfecto (Ef. 4:13). Por un lado, esto significa la edificación y el crecimiento comunes hacia una mayor perfección. Por el otro, la exhortación de Pablo se dirige precisamente —en los textos acerca de la edificación— a la armonía mutua, a la correcta relación entre la comunidad y el individuo. Por lo tanto, también aquí las advertencias de Pablo se dirigen contra la autocomplacencia, el orgullo y el individualismo espiritual.[24] Por esta misma razón, se opone al conocimiento que no esté dirigido a la totalidad y que se rehusa a estar al servicio de los demás. Este tipo de conocimiento envanece, pero el amor edifica (1 Co. 8:1). Por consiguiente, son precisamente aquellos que han llegado a una visión más profunda y a la madurez espiritual los que deben tener consideración de quienes aún no alcanzaron ese nivel. Pues cada uno debe evitar buscar agradarse a sí mismo, sino al prójimo para su bien, para su edificación (Ro. 15:1, 2). Esto quiere decir que cada vez que surge un don espiritual en la congregación, deberíamos preguntarnos qué valor tiene para la edificación,[25] qué valor tiene para la iglesia (1 Co. 14:3, 5, 26), de modo que quien aspira a los dones espirituales debe hacerlo buscando la edificación del cuerpo de Cristo (1 Co. 14:12). Una y otra vez se repite que el amor es el secreto para la edificación (Ro. 14:15, 19; 1 Co. 8:1). De todos los dones, el amor es el más precioso de todos ellos (1 Co. 13); constituye el vínculo que perfecciona a la iglesia (Col. 3:14). Esta edificación consiste, positivamente, en exhortarnos unos a otros, en darnos aliento, amonestarnos y ser pacientes unos con otros (1 Ts. 5:11; *cf.* v. 14; 1 Co. 14:3). La continua edificación de la iglesia no significa que ella alcanza la perfección sólo en sus miembros individuales, sino que también la alcanza ante todo en su unidad como el cuerpo de Cristo. La iglesia alcanza perfección cuando revela la plenitud que posee en Cristo, cuando conserva lo que una vez recibió y cuando crece en el conocimiento de la sabiduría y la fe, en amor y mutua fraternidad.

Cristo otorga a la iglesia carismas para su edificación, tanto en su diversidad como en su inclinación colectiva hacia la edificación de una sola iglesia. Pero estos carismas deben ser entendidos en forma correcta, lo cual requiere un tratamiento aparte.

---

24 *Cf.* primera parte de la sección 48.

25 Para este uso lingüístico peculiar y repetido de οἰκοδομέω (= edificar) en 1 Co. 8ss., véase también Michel, *TDNT*, V, p. 141, quien conjetura que Pablo aquí se asocia con ciertas expresiones corrientes en la iglesia de Corinto.

70. El equipamiento espiritual de la iglesia. Carisma y ministerio (oficio)

Las expresiones acerca de la edificación de la iglesia son claras en su significado general y nos permiten tener una clara visión de lo que Pablo quiere decir. Sin embargo, enfrentamos muchas dificultades cuando intentamos formarnos una idea de la estructura y organización de la iglesia. En parte, las epístolas paulinas presuponen dicha organización, y en parte también surge de las diversas y concretas instrucciones y prescripciones apostólicas. En general, nos encontramos con lo que podríamos llamar el equipamiento espiritual especial de la iglesia, que es necesario para su edificación y que, como veremos más adelante, se expresa con los conceptos carismas y ministerios.

La teoría de lo carismático versus lo organizacional

El tratamiento de este problema también es importante debido a que en la historia de la investigación, se ha creído poder recurrir principalmente a Pablo para justificar una concepción muy específica del carácter y organización de la iglesia cristiana primitiva. Se afirma que esta concepción de la organización de la iglesia habría estado determinada en gran medida por operaciones incidentales e individuales del Espíritu. Se supone que estas operaciones consistían, sobre todo, en carismas proféticos y extáticos, y que dichas operaciones todavía estaban completamente «libres» de la organización oficial e institucional posterior de la iglesia. Alrededor de 1900, esta concepción fue presentada con gran estilo por el jurista Rudolf Sohm. Ésta es una posición que ya no se acepta en su totalidad, pero que todavía ejerce influencia sobre lo que se escribe sobre el tema en relación con el Nuevo Testamento, y especialmente en relación con la interpretación de los textos paulinos.

La tesis básica de Sohm[26] era que cada forma del derecho eclesiástico está en flagrante conflicto con la esencia de la iglesia. Partía concibiendo la iglesia como una realidad absolutamente espiritual, como el cuerpo invisible de Cristo, la iglesia cuya ciudadanía está en los cielos, que se mantiene unida sólo por la fe común y los carismas pneumáticos y que, por tanto, no tiene una organización externa, ni local ni de otra índole, sino que está presente dondequiera que dos o tres se reúnan en el nombre de Cristo. Dios dirige y gobierna esta iglesia directamente por el Espíritu Santo, quien da a conocer su voluntad a personas elegidas para ese fin. La iglesia debe prestar atención a esto, pero no puede ella misma producir esta forma de gobierno, ni designar a cier-

---

26 Esta posición la defiende en especial en su obra principal, *Kirchenrecht*, I, 1892; posteriormente la resumió y repitió en su *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, 1909.

tas personas para ello. También los profetas dependen del Espíritu al hablar. De modo que, no hay cabida para ningún oficio u orden legal instituido por la iglesia. Todo depende de la operación directa del Espíritu Santo.

Aunque Sohm apelaba principalmente a Pablo, pensaba que con lo dicho bosquejaba la estructura total de la iglesia cristiana primitiva. En este sentido, su concepción ha encontrado mucha oposición, pues Harnack[27] y Holl[28] demostraron rápidamente que los demás libros del Nuevo Testamento —incluyendo las epístolas pastorales que usualmente se cree que no pertenecen a Pablo— proveen de abundante evidencia que, directa e indirectamente, señala con toda claridad que la iglesia cristiana primitiva tenía una organización institucional, si bien todavía elemental. Esto hace imposible concluir una organización del todo pneumático-carismática de la iglesia. Sobre la base de un análisis detallado de los antecedentes neotestamentarios, Harnack puso al descubierto lo insostenible del espiritualismo extremo de Sohm. En su estudio, Harnack postuló que la iglesia, como entidad sociológica, requiere de una conformación organizativa, la cual se convierte en derecho canónico en el segundo que se aplique a los asuntos eclesiales.[29] Por otro lado, si bien Harnack atacó el espiritualismo de Sohm, no hirió el corazón de la teoría, porque ambos partían de una forma liberal de ver la iglesia. En el sistema liberal la perspectiva dominante es el punto de vista religioso individual y la relación pneumático personal entre Cristo y el creyente. En consecuencia, también Harnack postuló que el aspecto jurídico e institucional de la organización eclesiástica era un asunto ajeno a la esencia de la iglesia. Él no quería saber nada con lo que llamaba una determinación «religiosa» del derecho en la iglesia.[30] El derecho eclesiástico, el oficio ministerial, las relaciones eclesiásticas y, en una palabra, todo lo que en la iglesia no descansa en el libre impulso del Espíritu, sino que tiene un carácter institucional, no tiene nada que ver con la esencia de la iglesia. Tiene más bien un significado administrativo y se basa en acuerdos. Sobre esta base, Harnack arribó a su muy conocida distinción entre ministerios religiosos carismáticos —que se basan en el libre impulso del Espíritu y no están atados a la iglesia local— y los ministerios administrativos locales.[31]

Se dice que, especialmente en Pablo, el ministerio carismático-individual sobresale acentuadamente, y sólo de una manera gradual lo que para él era todavía pneumático fue suplantado por lo administrativo e institucional, cuando el liderazgo de los ancianos reemplazó a la glosolalia y a la profecía. Siguiendo los pasos de Holl, otros han postulado que desde un comienzo Pablo se opuso enérgicamente a la iglesia de Jerusalén. Mientras lo tradicional e institucional era de importancia dominante en la iglesia judeocristiana primitiva, se dice que Pablo enfatizó mucho más el discernimiento pneumático y personal de los creyentes individuales. También en este contexto se afirma

---

27 Para la concepción de Harnack, véase especialmente su *The Constitution and Law of the Church in the First Two Centuries*, 1910. Allí se incluye su extensa crítica al trabajo de Sohm (pp. 175ss.).

28 *Cf.* su ensayo «Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde», 1921, incluido en Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II, 1928, p. 44-67

29 *The Constitution and Law of the Church*, pp. 215s.

30 *Ibid.*, p. 214: «Esto [es decir, el carácter relativo de cada administración de justicia] significa que la ley eclesiástica no puede incluir reglas religiosas en sentido propio porque de este modo se las priva de su valor, y ciertamente se tornan cuestionables».

31 Véase para esto la obra de Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel*, 1884, pp. 145ss.

que gracias a Pablo el significado independiente de la iglesia local se puso en primer plano, de modo que quebró la importancia inicial de Jerusalén en la iglesia primitiva.[32]

Sin embargo, todo el problema fue abordado de una manera muy distinta a la forma en que Sohm lo veía, cuando un acercamiento más adecuado a la idea neotestamentaria de iglesia tomó el lugar de las concepciones espiritualistas e individualistas de la teología liberal.[33] El concepto histórico-redentor de la iglesia como pueblo de Dios hizo posible una mejor comprensión de la relación entre la naturaleza esencial de la iglesia y su manifestación. Sólo entonces pudieron ser derrotadas, en principio, las antítesis propuestas por Sohm entre el carácter espiritual de la iglesia, por un lado, y la organización institucional eclesiástica, por el otro. Ya no era necesario detenerse en la solución esencialmente híbrida de Harnack, que pensó entrelazar la esencia espiritual de la iglesia con una organización secular ajena a esa esencia. Este desarrollo dejó al descubierto lo infundado de la constante apelación a Pablo en apoyo de aquella concepción.[34] Porque para Pablo, el Espíritu no sólo representa la existencia invisible y celestial de la iglesia, sino que es otorgado a ella precisamente como arras y primicias en la transitoriedad de su existencia temporal, a fin de que en dicha existencia la iglesia se revele como pueblo de Dios dirigido al futuro y como la comunión histórica y visible del cuerpo de Cristo. Todo dualismo que hable de la visibilidad e invisibilidad de la iglesia, de la forma y del Espíritu, es ajeno al Nuevo Testamento y a la idea paulina de la iglesia. Por eso es que la edificación e instrumentación visible e histórica de la iglesia son señaladas como el objetivo y el fruto del Espíritu, no sólo en varios lugares del Nuevo Testamento sino en las epístolas de Pablo. Y es así que los carismas y ministerios otorgados a la iglesia deben ser vistos bajo esta luz.

Análisis de la evidencia

Sin embargo, estos puntos de vista generales no nos eximen de examinar más en detalle la evidencia concreta que hallamos en las epístolas de Pablo. Debemos analizar los antecedentes que tienen relación con la organización y equipamiento espiritual de la iglesia. Al hacerlo, encontramos una multiplicidad de distinciones y descripciones en cuya raíz no hay aparentemente una división sistemática fija.

Dones y ministerios

El apóstol emplea principalmente dos palabras que resumen las calificaciones generales de todo aquello que contribuye a la edifi-

---

32 Holl, *Gesammelte Aufsätze*, II, pp. 62ss.

33 Para toda esta evolución, véase, p. ej., O. Linton, *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, 1932; F.M. Braun, *Neues Licht auf die Kirche*, 1946, pp. 29ss.; W.G. Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*, ET 1972, pp. 212ss. Particularmente en lo que se refiere a la constitución política de la iglesia, W. Maurer, «Vom Ursprung und Wesen kirchlichen Rechts», en *Zeitschr. Für evang. Kirchenrecht*, 1956, pp. 5ss. Maurer señala en especial la importancia de H. von Campenhausen. Para este punto de vista véase más abajo.

34 *Cf.*, p. ej., el resumen en Holl, *Gesammelte Aufsätze*, II, pp. 62ss.

cación y el equipamiento de la iglesia. Una palabra es «dones» (χαρίσματα, Ro. 12:6; 1 Co. 1:7; 12:4, 9, 28, 30, 31; 1 Ti. 4:14; 2 Ti. 1:6; y una vez se habla de δόματα [= dones] en Ef. 4:8 [*cf.* v. 11] de acuerdo con la cita del Sal 68:19). La otra palabra es «ministerios» (διακονίαι, Ro. 11:13; 12:7; 1 Co. 2:5; 16:15; 2 Co. 4:1; 6:3; 11:8; Ef. 4:12; Col. 4:17; 1 Ti. 1:12; 2 Ti. 4:5, 11). Además, encontramos otras descripciones, tales como «acciones», «operaciones» (ἐνεργήματα, 1 Co. 12:6, 19), «obra» (ἔργον, Ef. 4:12; 1 Ts. 5:13; 1 Ti. 3:1; 2 Ti. 4:5), «administración», «mayordomía» (οἰκονομία, 1 Co. 9:17; Ef. 3:2; Col. 1:25; 1 Ti. 1:4; *cf.* 1 Co. 4:2; Tit. 1:7), «servicio» (λειτουργία, 2 Co. 9:12; Fil. 2:17, 30; *cf.* Ro. 15:16). Ninguna de estas palabras tiene límites definidos y con mucha frecuencia se emplean en un sentido amplio, y no para apuntar a actividades o dones específicos en la vida de la congregación. Lo que más sorprende es que estas palabras no tengan una connotación sacra. También sorprende que Pablo y el Nuevo Testamento en general no usen para el servicio cristiano las palabras que la Septuaginta y el helenismo usan para el ministerio sagrado en el templo y los santuarios.[35] Este hecho muestra la forma totalmente nueva en la que Pablo entiende la relación entre Dios y la iglesia como su pueblo.[36]

Si bien cada una de estas calificaciones tiene su significado especial, son las palabras *carisma* (χάρισμα) y *diakonia* (διακονία) las que más caracterizan el equipamiento espiritual. La primera comunica lo que, por medio del Espíritu, Cristo imparte a la iglesia en diversidad y libertad. La segunda da una delineación general de cómo esto funciona en la iglesia.[37]

---

35 Por cierto, Pablo usa unas pocas veces la palabra λειτουργία (= servicio), que fuera del Nuevo Testamento se usa con frecuencia con un sentido sacro. Pero Pablo la usa en el sentido secular no sagrado de servicio mutuo (en 2 Co. 9:2 se usa para una colecta [*cf.* Ro. 15:27]; Fil. 2:25, 30). La única vez que λειτουργός (= servidor) tiene una connotación sacra en Pablo es en Ro. 15:16 (en relación con el verbo ἱερουργέω hirourgeo = servir como sacerdote), pero en dicho pasaje usa la palabra en sentido figurativo (véase el principio de la sección 73). *Cf.* H. Casanova, *Los pastores y el rebaño*, p. 70, nota 13.

36 Véase la sección 73

37 En general, la palabra χάρισμα también puede denotar la dádiva de Dios en Cristo (Ro. 5:15, 16; 6:23; 11:29; 2 Co. 1:11) y la particularización de la misma para todos los creyentes (Ro. 1:11). *Cf.* H. Casanova, *Los pastores y el rebaño*, p. 141-144. La palabra διακονία también puede adoptar el sentido de ministerio en general (*cf.* 2 Co. 3:7ss.; 5:18). Por otra parte, también puede referirse a un tipo definido de ministerio o asistencia, por ejemplo, a la ofrenda para Jerusalén (Ro. 15:31; 2 Co. 8:4ss.; *cf.* Ro. 12.7).

Los carismas

Es importante otorgarle al concepto *carisma* —que es altamente característico del uso lingüístico teológico de Pablo[38]— el amplio sentido que tiene para Pablo, quien en 1 Corintios 12 distingue[39] con toda claridad entre «dones» (χαρισμάτων, v. 4) «ministerios» (διακονιῶν, v. 5) y «acciones» (ἐνεργημάτων, v. 6), entendiendo por *carismas* especialmente los dones de sanidad (vv. 9, 28, 30). Sin embargo, en el mismo contexto *carisma* también significa todo aquello que Cristo obra en su iglesia para edificación y consumación (v. 31). En otro lugar, todas las actividades y ministerios se resumen bajo el solo denominador común de carismas (Ro. 12:6), así como en Efesios 4 la palabra clave es dones (δόματα). Este significado general de *carisma* está corroborado por su uso en un contexto menos específico. En Romanos 1:11, Pablo expresa la esperanza de que al visitar la iglesia pueda impartirle «algún don (χάρισμα) espiritual» para fortalecerla, lo cual claramente tiene un significado general. Y en 1 Corintios 7:7, Pablo dice —con referencia a ciertos problemas matrimoniales— que «cada uno tiene su propio don (χάρισμα) de Dios; uno de un modo, y otro de otro», lo cual no se refiere al estado de casado o soltero,[40] sino que seguramente expresa el hecho de que el carisma del Espíritu puede consistir también en ser capaz de abstenerse del matrimonio (*cf.* v. 7a).

Los carismas no son sólo lo espectacular

El uso general de *carisma* hace evidente que no debemos restringir el contenido de esta idea a lo espectacular e inusual. No es posible limitar el concepto a la realización de sanidades, hablar en len-

---

38 *Cf.*, p. ej., E. Käsemann, «Ministry and Community in the New Testament», *Essays on New Testament Themes*, p. 64: «Podemos afirmar con el máximo grado de certeza histórica que fue Pablo quien por primera vez lo usó en este sentido técnico y quien verdaderamente lo introdujo en el vocabulario teológico».

39 Véase más adelante desde el comienzo de la sección 71

40 Así, p. ej., Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, p. 70ss., quien intenta entender los contrastes mencionados en Gá. 3:28; Col. 3:11 (varón-mujer, esclavo-libre, etc.) como si fueran carismas, no por el simple hecho de su existencia, tomados por sí mismos, sino porque cada uno de ellos (masculinidad, femineidad, relaciones familiares y sociales, etc.) pueden llegar a ser un *carisma* («cuando está dominado por el μόνον ἐν κυρίῳ [= sólo en el Señor] de 1 Co. 7:39»). Pero por más que carisma tenga que ver con la totalidad de la vida —porque «el campo de operación de la iglesia debe ser el mundo en su totalidad» y «lo secular no está más abandonado a los demonios y a las actividades demoniacas» (p. 72)— el uso que Pablo hace de carisma es evidentemente más limitado. No hace referencia al matrimonio, etc., en sí mismo, sino a las especiales y variadas posibilidades espirituales que Dios da a los creyentes en cada área de la vida con el objeto de que en esta forma se edifique a su iglesia y su nombre sea glorificado.

guas, tener una experiencia extática, etc. Porque mientras Pablo en 1 Corintios 12:14 pone singular atención (crítica) a estos carismas especiales, no se mencionan para nada en Romanos 12 y en Efesios 4. Al parecer, la iglesia de Corinto les atribuía gran valor, y quizá la expresión griega πνευματικῶν («dones espirituales» en RV60) de 1 Corintios 12:1 apunta a estos fenómenos inusuales. Con esta expresión, Pablo estaría introduciendo todo el tema de los carismas. El apóstol comienza por ubicar estos *pneumática* en contraposición al paganismo y lo que allí también ocurre en la forma de un fenómeno extático (de naturaleza demoníaca; vv. 2, 3). Pablo pone en guardia a los corintios respecto a las experiencias extáticas, pues los corintios eran particularmente susceptibles a los *pneumática* (pero también a sus desviaciones).

Dos limitaciones

Aunque Pablo acepta estos poderes milagrosos, el éxtasis, e incluso la *glosolalia*, como dones del Espíritu de Cristo, les impone dos limitaciones. Primero, deben servir para la edificación de la iglesia. Los carismas «son validados no por lo *fascinosum* (fascinante) de lo sobrenatural, sino por la edificación de la comunidad».[41] Segundo, Pablo subraya con gran claridad la diversidad de los carismas. Lo pneumático o carismático no es sólo aquello que es espectacular o lo que afecta al aspecto interno de la vida religiosa. Carisma es todo lo que el Espíritu desee usar y pone al servicio de la edificación y capacitación de la iglesia; todo lo que sirva para instruirnos y amonestarnos unos a otros; todo lo que sirve para la dirección y gobierno eficaz de la iglesia. Por lo tanto, no es posible reconciliar la distinción que algunos hacen entre ministerios carismáticos y ministerios no carismáticos con la concepción que Pablo tiene del carisma en la iglesia.[42]

Diferenciaciones correctas e incorrectas

Al discutir los dones por separado volveremos a los particulares. Pero el significado general del «capítulo sobre los dones» (1 Co. 12)

---

41 Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, p. 67. Con relación a tales *pneumática* especiales, escribe: «Difícilmente podría ir más lejos en su acercamiento a sus oponentes de Corinto y al mundo de la religión de misterio helénica que está presente tras de ellos. Pero éste es precisamente el punto en el cual él se diferencia con suma agudeza frente a quienes le rodean».

42 La primera parte de la sección 70 contiene una crítica a esta distinción introducida por Harnack. Véase también E. Schweizer, *Church Order in the New Testament*, ET 1961, pp. 145, 181ss.

es simplemente rechazar cualquier distinción jerárquica que trata de evaluar algunos dones y servicios de la iglesia como más pneumáticos y otros como menos. Esto no es posible porque se trata del «mismo Espíritu» y del «mismo Señor» (1 Co. 12:4, 5) que obra todas las cosas. Por supuesto que hay una diferenciación y no todo carisma tiene idéntico valor. A los apóstoles, profetas y maestros, se les menciona primero en la enumeración («primero... luego», etc., 1 Co. 12:28; *cf.* Ef. 4:11). Pablo también habla de «los dones mejores» (1 Co. 12:31) y coloca a la profecía en el más alto lugar (1 Co. 14:1). Pero esta distinción es diferente de aquella que clasifica las cosas como más extáticas y menos extáticas, como más espectaculares y menos espectaculares. Porque los apóstoles también gobernaban, participan en los asuntos prácticos de la congregación y se ocupan de las colectas y del cuidado de los pobres (2 Co. 8ss.). En 1 Corintios 12:28, la habilidad de ayudar y gobernar se ubica entre los dones de glosolalia y de sanidad, y en Romanos 12:6 no aparecen las lenguas y la sanidad. Cada uno tiene su propio carisma dado por Dios. Todo se halla bajo su soberana voluntad (1 Co. 12:11, 18) y se debe usar según «la medida de fe» que Dios da a cada uno (Ro. 12:3; Ef. 4:7). Cada uno debe vivir y actuar según la naturaleza de su carisma particular, y no según el de los otros (Ro. 12:3, 6ss.).

Los ministerios: criterio de los carismas

La segunda idea fundamental que resume el equipamiento de la iglesia es la de los ministerios.[43] Beyer escribe que lo decisivo para el concepto de ministerio es que la joven cristiandad aprendió a considerar y caracterizar cada actividad importante para la edificación de la iglesia como *diakonia* (διακονία).[44] Por lo tanto y de modo general, el *carisma* opera en la iglesia como un ministerio, y encuentra su criterio y su destino sólo en su carácter de servicio (*cf.* 1 P. 4:11). Con este nombre se designa el carácter congregacional de todos los dones otorgados por Cristo y de todas las actividades para las cuales ellos capacitan. Pues todos esos dones han sido puestos al servicio del cuerpo de Cristo con el fin último de servir y glorificar a Dios mismo en Cristo Jesús (*cf.* Ef. 4:12; 1 Co. 14:26; Col. 3:16-17).

---

43 Algunas veces διακονία se utiliza también para un ministerio específico (*cf.* Ro. 12:7; véase además en esta sección, la nota 37).

44 *TDNT*, II, p. 87.

Contrastes incorrectos

En la próxima sección veremos en qué consisten tales dones y ministerios. Para lo que ahora nos ocupa es importante observar que así como no se puede hacer una antítesis espiritualista entre ministerios «carismáticos» y ministerios «administrativos», tampoco debe plantearse en principio una distinción en sentido actualista (*cf. Ereignis* = suceso, acontecimiento) entre el *carisma* como don de Cristo activo *in concreto*, por un lado, y los ministerios u oficios ordenados institucionales en la iglesia, por el otro.[45] Es muy necesario oponerse a tales distinciones, porque algunos exégetas que están muy conscientes de que la primera antítesis carece de fundamento y que rechazan el espiritualismo de Sohm (y de Harnack), sin embargo, frente a la segunda distinción quedan a mitad de camino en su concepción unilateral de *carisma* y *diakonia*.

En particular aquí se trata, una vez más, de la interpretación del concepto paulino. Se dice que el concepto paulino habría sido incompatible en principio con la posterior concepción institucional de oficio y ministerio en la iglesia. De modo que, se nos invita a hacer una tajante distinción tanto entre Pablo y la iglesia de Jerusalén, como entre Pablo y el desarrollo posterior. Se dice que tal desarrollo lo encontramos particularmente en los escritos de Lucas y en las epístolas pastorales.[46]

---

45 Para lo precedente y lo que sigue, véase mi ensayo «Kerkelijke orde en kerkelijk recht in de brieven van Paulus», en *Ex auditu verbi* (Festschr G.C. Berkouwer), 1965, pp. 194-215.

46 No sólo la antigua concepción de Holl, etc. ya mencionada sostiene esta antítesis, sino que también Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, pp. 83ss. quien, entre otras cosas, niega con gran determinación que la iglesia paulina del tiempo del apóstol ya hubiera conocido un *presbyterium*, y caracteriza el desarrollo que emerge de las Epístolas Pastorales como un abandono (dictado por las circunstancias) de «la concepción paulina de un orden eclesial basado en el carisma» (p. 88). También Schweizer considera que es imposible encontrar en Pablo una ordenación, en general una designación al comienzo de un ministerio específico (*Church Order in the New Testament*, p. 101). Tal asignación u ordenación sería para él «un reconocimiento subsecuente de un ministerio impartido con anterioridad» (p. 207). Una vez más aquí todo el énfasis recae sobre el carisma y ministerio concebidos como acontecimiento (*Ereignis* = suceso, acontecimiento). Para esta misma concepción actualizadora del ministerio, véase a Käsemann, *ibid.*, p. 83: «La teoría del apóstol en cuanto al orden no es estática, no descansa en los ministerios, las instituciones, los rangos y los cargos elevados. Según Pablo, la autoridad sólo reside en el acto concreto del ministerio en el momento que ocurre, porque es sólo dentro del acto concreto que el *Kyrios* anuncia su señorío y su presencia». H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, 1969, también considera que, aunque ciertas reglas eran observadas, cada ministerio practicado en la iglesia no descansaba para Pablo en tales reglamentaciones humanas, sino que «es el empleo de un don lo que el Espíritu imparte» (p. 68. Para von Campenhausen aquí la antítesis entre Espíritu y «ley» desempeña un papel particularmente fundamental (*cf.* pp. 56ss.). En relación con toda esta problemática véase además J.L. Leuba, *Institution und Ereignis*, 1957.

Nuestra convicción es que el contraste entre lo carismático e institucional es básicamente tan falso como la distinción entre ministerios carismático y ministerios no carismáticos en la iglesia.[47] No cabe duda que —y esto resulta valioso— en la enumeración de Romanos 12, 1 Corintios 12 y Efesios 4, lo que sobresale no es el aspecto institucional de los *carismas*, sino el cualitativo. Allí no se habla de presbíteros, obispos y diáconos, sino del *carisma* expresado en el liderazgo, en la misericordia, en la ayuda. Esto apunta al hecho de que, incluso cuando algunos de los *carismas* mencionados son designaciones de oficios especiales,[48] no es lo institucional del oficio como tal lo que está en primer plano, sino su significado esencial. Pero quien desee ver aquí un contraste entre lo carismático e institucional anda por camino equivocado. Porque, en primer lugar, Pablo circunscribe su oficio apostólico entre los dones que Cristo otorgó a su iglesia (1 Co. 12:28; Ef. 4:11). El oficio de apóstol indudablemente se distingue de todos los otros ministerios en que sus portadores fueron llamados directamente por Cristo, y porque tiene un significado fundamental y único para la iglesia.[49] Sin embargo, es evidente por este mismo oficio que no existe razón para crear un contraste entre carisma y oficio, entre la institución y el Espíritu. Esto muestra cuán erradas son las categorías con las cuales se trabaja, cuando se trata de colocar lo concreto, lo actual, lo que es *Ereignis* (= suceso o acontecimiento) como característica distintiva del carisma en oposición a lo institucional, continuo y regular del oficio.

El ministerio como elemento estabilizador

Además, en las epístolas de Pablo encontramos que junto al oficio especial de apóstol, hay señales claras de estabilidad, institucionalidad y orden en los carismas y ministerios de la iglesia. Aparte de lo que más tarde diremos detalladamente acerca de su diferenciación, ya en la calificación general de «ministerio» se constata una tendencia estabilizadora. Imaginarse aquí sólo un servicio concreto e incidental no sólo es una concepción antinatural de la realidad, sino que también está en conflicto con el uso lingüístico paulino, donde la palabra «ministerio» —aun cuando todavía no tiene el significado especial de «diaconado»— puede denotar una actividad fija y definida a cargo de personas determinadas en la

---

47 Véase P. Menoud, *l'Église et les ministères selon le Nouveau Testament*, 1949, p. 12; también Bultmann, *Theology*, II, p. 97ss.

48 Véase en detalle la sección 71.

49 Véase en detalle la sección 71.

iglesia.[50] De acuerdo con esto, Pablo no sólo habla del carisma para gobernar (1 Co. 12:28), sino también de los «líderes» de la congregación (Ro. 12:8), quienes tenían autoridad y se les debía sumisión. En este contexto también se podría mencionar a los «primeros frutos» (Ro. 16:5; 1 Co. 16:15), lo cual apunta a personas que, en cierta área o localidad, fueron los primeros en llegar a la fe, y que en consecuencia gozan de una posición especial de confianza en la congregación. Es posible que la autoridad de estas personas haya sido moral y no «oficial». También es probable que en el curso de los acontecimientos, tales dones carismáticos específicos o posiciones personales de autoridad hayan resultado *a posteriori* en ciertas calificaciones para actuar como líder en la iglesia,[51] pero incluso así esto no deja espacio para distinguir cualitativamente lo institucional u oficial de lo carismático, ni se justifica una antítesis entre ambas cosas. Porque la naturaleza misma de algunos carismas requiere que no tengan un significado meramente incidental, sino continuo. Por tanto, dichos carismas reclaman un reconocimiento continuo y regular. Por esta misma razón, los carismas no son caracterizados sólo como poderes sino también como personas (*cf.* 1 Co. 12:28; Ef. 4:8, 11). En consecuencia, el carisma tiende a lo institucional y consiste en el hecho de que la iglesia no sólo recibe dones aquí y allá en forma incidental, sino que la iglesia recibe instrumentación y articulación fijas todo el tiempo que sea necesario. A esto se refiere Efesios 4:16, recurriendo una vez más a la imagen del cuerpo que Pablo usa para hablar del sano funcionamiento de la iglesia investida con los dones de Cristo (*cf.* vv. 11-12). Por consiguiente, es una antítesis falsa decir que lo carismático apunta a la «autoridad espiritual» (*Vollmacht*) en contraposición con lo institucional que apunta al «gobierno humano».[52] Pues no sólo el «gobierno humano» está en la más íntima relación con el carisma y «autoridad espiritual» cuando está activo ordenando e institucionalizando —como ocurre en las Epístolas pastorales (*cf.* 1 Ti. 4:14; 1:18; 2 Ti. 1:6; 1 Ti. 3:1ss.; 1 Ti 1:6ss.; 2 Ti. 2:24)—, sino que la supuesta antítesis entre lo «humano» y lo «espiritual» elimina el carácter espiritual de la iglesia e ignora que de ese carácter emerge la elección, designación y

---

50 «El desempeño de ciertas obligaciones dentro de la comunidad» (Beyer, *TDNT*, II, p. 88). Además del «ministerio» u oficio de apóstol (Ro. 11:13; 2 Co. 4:1; 6:3ss.; 11:8) debe mencionarse Col. 4:17 (*cf.* 1 Ti. 1:12; 2 Ti. 4:5, 11). Para el apostolado también se emplea la palabra οἰκονομία (= administración, oficio, gobierno), la que tal vez se acerque más a nuestro «oficio» (*cf.* 1 Co. 9:17; Ef. 3:2; Col. 1:25).

51 Como Schweizer lo expresa (véase más arriba, nota 46).

52 Como hace von Campenhausen (véase más arriba, nota 46).

ordenación de ciertas personas para determinados ministerios. Éste es un punto de vista que, por cierto, no está de acuerdo con la concepción que Pablo tiene del carácter de la iglesia y de sus atribuciones propias (*cf.* 1 Co. 3:21-22, etc.). Por consiguiente, por más sorprendente que pueda ser el hecho de que en las enumeraciones de 1 Corintios 12:28 y Efesios 4:11 aparezcan apóstoles profetas y maestros pero no presbíteros y diáconos, esto no significa necesariamente que en las congregaciones paulinas todavía no había un *presbyterium*[53] (consistorio, concilio) —lo cual es evidente por la epístola a los Filipenses, escrita en el mismo período que la carta a los Efesios (Fil. 1:1)[54]— ni tampoco distingue de ninguna manera el ministerio de presbítero y diácono de aquello que Cristo dio a la iglesia como carismas.

La enumeración que ofrecemos más adelante dirá hasta qué punto es posible lograr, con los datos que figuran en las epístolas de Pablo, una idea clara del estado de cosas en las congregaciones a las que él se dirigía en sus cartas. Por cierto que no todo se aclarará. Pero teniendo plenamente en cuenta lo que aquí es inseguro, deberemos ser muy cautelosos con el argumento de silencio, en especial cuando se lo pone al servicio de algunos prejuicios acerca del modo en que el Espíritu Santo obra y equipa a la iglesia. Lo que ya hemos podido constatar más bien nos confirma que la distinción entre lo carismático y lo institucional, en vez de proveernos de un buen criterio para comprender en forma correcta el equipamiento espiritual de la iglesia, nos conduciría por un camino errado para todo lo que sigue. Pero si uno elige considerar las enumeraciones de 1 Corintios 12 y Efesios 4 desde la perspectiva del carisma y del oficio, entonces sólo una conclusión es posible, que el oficio es en sí mismo un carisma.[55] Todo intento de elaborar una antítesis revela una concepción de la obra del Espíritu que ciertamente por largo tiempo ha sido la característica de cierta interpretación de la idea neotestamentaria de iglesia, pero que carece de apoyo en la visión paulina de la edificación de la iglesia, tanto como en el resto del Nuevo Testamento.

---

53 Como Käsemann lo interpreta (véase más arriba, nota 46)

54 Para el intento de eliminar Fil. 1:1 de la discusión, véase más abajo, la nota 85

55 *Cf.* Bultmann, *Theology*, II, p. 104: «Según el punto de vista de Pablo, las tareas y actividades dentro del marco de la vida congregacional (la 'diversidad de ministerios', 'los que ayudan', 'los que administran'; 1 Co. 12:5, 28) son también dones del Espíritu. Hasta ese punto, puede ser justificado denominar los ministerios de 'presbyter' y 'episkopos' como carismáticos, pero al hacerlo debemos estar conscientes de que —aunque esto corresponde al entendimiento específico paulino de este tema— no concuerda, sin embargo, con el uso lingüístico más antiguo del cristianismo helénico» (*cf.*, I, p. 154). Así Kümmel como también Lietzmann-Kümmel, *Cor.* (p. 188): «para Pablo todas las funciones de la iglesia poseen un carácter carismático».

71. Diversidad de dones

En lo que respecta a los dones, ministerios, etc. Pablo no da una división sistemática, sino que más bien enfatiza la gran diversidad de dones y ministerios que Dios ha dado a la iglesia (*cf.* Ro. 12:6; 1 Co. 12:4).[56] Una diversidad que, sin embargo, encuentra armonía en la unidad del cuerpo y en el bienestar general (πρὸς τὸ συμφέρον = «para el bien común», 1 Co. 12:7).

Las listas de carismas

Al analizar las listas de Romanos 12:6-8, 1 Corintios 12:8-10, 28-30 y Efesios 4:11, repetidamente se encuentran dones y ministerios; algunos son los mismos, y otros, diferentes.[57] A modo de resumen se mencionan los siguientes:

(1) apóstoles (mencionados expresamente como lo «primero» en 1 Co. 12:28; *cf.* Ef. 4:11).
(2) profetas (Ro. 12:6; Ef. 4:11; «segundo» en 1 Co. 10:28).
(3) maestros (Ro. 12:7; «tercero» en 1 Co. 12:28; «pastores y maestros» en Ef. 4:11).
(4) evangelistas (Ef. 4:11; *cf.* 2 Ti. 4:5)
(5) servicio (διακονία en Ro. 12:7; teniendo aquí el término un sentido especial que probablemente es el mismo de ἀντίλημψις [= socorro, ayuda, sostén] en 1 Co. 12:28).
(6) repartir, mostrar misericordia (Ro. 12:8).
(7) liderazgo (ὁ προϊστάμενος [= el que preside] en Ro. 12:8; *cf.* κυβέρνησις [= acción de gobernar, guiar, conducir] en 1 Co. 12:28).

---

56 Hay diferencia de opinión en cuanto a la cuestión de si διαιρέσεις en 1 Co. 12:4-6, significa «diversidad» (RV60) o «distribución». Con frecuencia se traduce con el primer vocablo. Sin embargo, Schlier defiende el segundo en *TDNT*, I, p. 185 y, entre otros, concuerda con él Kümmel (Lietzmann-Kümmel, *Cor.*, p. 187), apartándose de Lietzmann (p. 60). Schlier apela (a) a que el original usa el plural (διαιρέσεις = distribuciones), (b) al contraste con τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα (= pero el Espíritu es el mismo), (c) al paralelo con el «concepto básico» de ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος (= la manifestación del Espíritu, v. 7). Se podría añadir que el v. 11 usa el participio διαιροῦν, que sin lugar a dudas significa «distribuyendo» o «repartiendo» (RV60). No obstante, el elemento de diversidad en esta expresión es inconfundible. El contraste que se hace con τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα (= pero el Espíritu es el mismo) tiene que ver con la diversidad, con las diferencias entre los dones del Espíritu. Además, el v. 7 acentúa aquello que es de servicio para todos (πρὸς τὸ συμφέρον = para provecho) en contraste una vez más con el don impartido a cada uno por separado. Con todo, la palabra διαιρέσεις también comunica la idea de distribuir (en variedad, *cf.* vv. 11, 8). Lamentablemente, en español no tenemos una palabra que (como διαιρέω, etc.) abarque ambos sentidos por igual, y «distribución» es insuficiente para comunicar la diversidad. Quizá tengamos que conformarnos con una paráfrasis: «hay una distribución diversificada de los carismas», o algo por el estilo.

57 Para un informe completo y clarificador, véase Joseph Brosch, *Charismen und Ämter in der Urkirche*, 1951, pp. 38-41.

(8) don de exhortación (Ro. 12:8, ὁ παρακαλῶν = el que exhorta).
(9) palabra de sabiduría (λόγος σοφίας, 1 Co. 12:8).
(10) palabra de ciencia o conocimiento (λόγος γνώσεως, 1 Co. 12:8).
(11) poderes o milagros (δυνάμεις, 1 Co. 12:10, 28; *cf.* «fe» en 1 Co. 12:9; 1 Co. 13:2).
(12) dones de sanidad (1 Co. 12:9, 28).
(13) glosolalia (1 Co. 12:10, 28).
(14) interpretación (de lenguas, 1 Co. 12:10, 28).
(15) discernimiento de espíritus (1 Co. 12:10).

Otros dones

En otros pasajes hay coincidencias con lo expuesto aquí. Por ejemplo, se habla del que instruye en la Palabra (Gá. 6:6; véase el punto 3 de la lista anterior), de los que presiden en el Señor (1 Ts. 5:12; *cf.* 1 Ti. 5:17; véase el punto 7) y de los que amonestan (νουθετοῦντες; 1 Ts. 5:12; véase el punto 8). Finalmente, los dones siguientes deben mencionarse por separado.

(16) obispos o supervisores (ἐπισκόποι, Fil. 1:1; 1 Ti. 3:2; Tit. 1:7), sea que lo tomemos o no junto con el que sigue:
(17) presbíteros (πρεσβύτεροι, 1 Ti. 5:17, 19; Tit. 1:5).
(18) diáconos (διάκονοι, Fil. 1:1; 1 Ti. 3:8, 12).

Además de las designaciones que ya hemos ubicado bajo un sólo denominador (véase por ejemplo puntos 5 y 7), en distintos lugares aparece todo tipo de calificaciones que no pueden ser diferenciadas con rigidez, sino que coinciden con la misma persona o ministerio. Así, por ejemplo, el don de exhortación[58] (punto 8) en 1 Corintios 14:3, 31, es considerado específicamente como parte de la actividad profética (punto 2). De modo similar, es difícil distinguir entre «palabra de ciencia» (punto 10) y «palabra de sabiduría» (punto 9), y ambas ocurren también en íntima conexión con la profecía (punto 2) y la enseñanza (punto 3; 1 Co. 13:2; 14:6; Col. 1:28).[59] De la misma forma, las cosas que se mencionan en los puntos 5 y 6 tienen mucho en común, a igual que lo mencionado en los puntos 11, 12, por un lado, y 13, 14, por el otro. Además, se debe considerar hasta qué grado los «pastores» mencionados en Efesios 4:11 son los mismos que los «maestros» que allí mismo se mencionan, o si se los debe identificar con los que presiden (puntos 7 y 16; *cf.* Hechos 20:28).

---

58 Uno se siente inclinado a pensar en la exhortación y el aliento dado por los pastores. *Cf.* παραμυθία (= consuelo, ánimo) en 1 Co. 14:3; 1 Ts. 2:12; 5:14; Fil. 2:1), que con frecuencia es difícil de distinguir de παράκλησις (= exhortación, véase Stählin, *TDNT*, V, p. 817).

59 *Cf.* Bultmann, *TDNT*, I, p. 708, n. 73.

Esto nos conduce finalmente al problema de cuál es la relación que hay entre los dones mencionados en Romanos, 1 Corintios, y Efesios, con los oficios de obispo, presbítero y diácono, de Filipenses 1:1 y de las epístolas pastorales. En general, los dones y los ministerios enumerados por Pablo no denotan una diferenciación de personas, sino que más bien representan y particularizan la plenitud de la gracia dada por Cristo a su iglesia. Por último, demuestran con toda claridad que toda la instrumentación y edificación de la iglesia no ha sido encomendada a un número de carismáticos agregados a la iglesia —sea o no en una relación oficial— sino que tiene su matriz en la iglesia misma como cuerpo de Cristo. No sólo unos cuantos, sino que todos han sido bautizados en un mismo Espíritu por la incorporación en un solo cuerpo (1 Co. 12:13).

En cuanto a los dones, ministerios y oficios por separado, deben hacerse las siguientes observaciones:

(1) *Apóstoles*

Son los que ocupan el primer lugar de las listas (1 Co. 12:28; Ef. 4:11). El apostolado (Ro. 1:5; 1 Co. 9:2; Gá. 2:8) se distingue de todos los otros dones y ministerios porque no pertenece al equipamiento continuo y renovado que repetidamente tiene la iglesia, sino que tiene el carácter fundacional de una vez para siempre (Ef. 2:20). En el sentido de 1 Corintios 12:28 y Efesios 4:11,[60] los apóstoles son aquellos que han visto a Cristo, los testigos oculares del acontecimiento redentor que es el fundamento de la iglesia. Son los que fueron llamados por Cristo mismo a este ministerio especial. Pablo también reclama para sí este apostolado sobre la base de que él vio al Señor Resucitado (1 Co. 9:1; *cf.* 15:8, 15). Además de ser un testigo ocular, el llamado y envío divinos también pertenecen a la esencia del apostolado (*cf.* p. ej., Gá. 1:1). El apostolado es el privilegio (χάρις = gracia; Ro. 1:5; 15:15) conferido por Cristo mismo a quienes han sido testigos de su resurrección. Por tanto, son los heraldos de la salvación autorizada por Cristo (Ro. 10:15; 1 Co. 1:23; 9:27; 1 Ti. 2:7 apóstol y heraldo; *cf.* 2 Ti. 1:11), y su palabra es el *kerygma* (1 Co. 15:14). En virtud de esta posición especial respecto a Cristo y a la iglesia, el apostolado es en su

60 Brosch, *Charismen und Ämter in der Urkirche*, p. 98ss., intenta distinguir los apóstoles mencionados en 1 Co. 12 y Ef. 4 de los apóstoles elegidos por Jesús. Según Brosch el apostolado de 1 Co. y Ef. fue un fenómeno transitorio que en sus «círculos de tareas y modos de aplicación mostraba similitudes con el ministerio permanente de apóstol, pero que era de una naturaleza puramente carismática» (p. 109). Pero todo el argumento descansa demasiado sobre presuposiciones dogmáticas (católico-romanas) y conduce a una exégesis muy arbitraria de los pasajes involucrados.

esencia irrepetible e intransferible. Como el primer don de Cristo a la iglesia, los apóstoles forman un grupo cerrado, cuyos límites no pueden determinarse con certeza en Pablo,[61] aunque él mismo sabía que era el último de ellos. (1 Co. 15:8; *cf.* 3:10).

El concepto «apóstol» está determinado, antes que nada, por la idea de designación y autorización. Como apóstoles de Jesucristo, su palabra tiene autoridad absoluta en la iglesia y reclama obediencia (Ro. 1:5; 2 Co. 2:9; Fil. 2:12, etc.). Ellos son los receptores y portadores de la tradición; es decir, del evangelio fundacional (1 Co. 15:3-7; 11:23; 1 Ts. 2:13), son los garantes del *depositum fidei* (depósito de la fe; 1 Ti. 6:20; 2 Ti. 1:12, 14), son los que han puesto el fundamento de la iglesia (1 Co. 3:10, Ef. 2:20; 1 Co. 9:1, 2). Sus escritos están destinados a la lectura litúrgica en la iglesia (Col. 4:16; 1 Ts. 5:27), que es el canon para la iglesia más adelante.[62]

A partir del significado del apostolado entendido así, se hace claro que —a diferencia de quienes en la iglesia fueron investidos con otros ministerios— los apóstoles no provenían de la iglesia sino que ésta debe su génesis a los apóstoles (*cf.* Gá. 4:19; 1 Co. 4:14, 15; 2 Co. 6:13; 1 Ts. 2:11 Flm. 10). Esto también deja en claro que la importancia de los apóstoles no se limita a una congregación sino que ellos ejercen un ministerio universal en el evangelio. Por otra parte, su tarea no se reduce a poner el fundamento de la iglesia. Si bien Pablo pone todo el énfasis en esta obra fundamental y deja la constante edificación a otros (1 Co. 3:10; *cf.* 1:17;

---

61 La cuestión es si Pablo conocía otros apóstoles —en el sentido de fundadores de la iglesia— además de los doce. En 2 Co. 8:23; Fil. 2:25 se mencionan a los apóstoles de la(s) iglesia(s), con lo cual sólo se indica a representantes autorizados (apóstol = uno que tiene plenos poderes) de una o más iglesias específicas. En 2 Co. 11:5, 13; 12:11 se trata de personas que aparentemente se autodenominaban apóstoles, pero que Pablo llama «falsos apóstoles, obreros fraudulentos, que se disfrazan como apóstoles de Cristo» (2 Co. 11:13). Pero ¿conocía Pablo otros apóstoles de Cristo aparte de los doce y él mismo? Es de especial importancia determinar a quiénes alude con τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν (= a los apóstoles todos) en 1 Co. 15:7 (mencionados después de los doce; *cf.* v. 5). Holl ha aclarado perfectamente que no podemos pensar aquí de los misioneros cristianos en general (*Gesammelte Aufsätze*, II, p. 47ss.). Pero pensar sólo en los doce —como lo hace Harnack, p. ej.,— resulta difícil después del v. 5. El contexto tampoco apoya pensar que se habla de los doce más Jacobo, como cree Holl. Aunque el círculo de «todos los apóstoles» (1 Co. 15:7) pueda haber sido muy reducido, parece que a él pertenecía un número mayor que el de los doce (*cf.* también Ro. 16:7; véanse Grosheide, *1 Cor.*, p. 389; Lietzmann, *Cor.* pp. 77, 78; y para toda la cuestión de 1 Co. 15:7 con más detalles, W.C. Kümmel, *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, 1943, pp. 4ss.). Si Jacobo también pertenecía a dicho círculo, no se puede demostrar con certeza a partir de Gá. 1:19; 2:9.

62 Acerca de la importancia del apostolado, véase en detalle mi «De apostoliciteit der kerk in het N.T.» en *De Apostolische Kerk*, 1954, pp. 39-97 y la literatura que allí se cita; *The Authority of the New Testament Scriptures*, pp. 13ss.; y en particular B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, 1961, pp. 262ss. En español, véase H. Ridderbos, *Historia de la salvación y Sagrada Escritura* (Buenos Aires: Escaton, 1973).

cf. también Ro. 15:20-21), de todas maneras Pablo sigue ejerciendo una permanente autoridad en las congregaciones fundadas por él. Pablo cuida de la iglesia con consejo y exhortación, con advertencias e instrucción. Se ocupa no sólo del desarrollo del evangelio y de combatir la falsa doctrina, sino también de la institución y mantenimiento del orden correcto (τάξις, Col. 2:5) dentro de la congregación (*cf.* 1 Co. 4:15; 9:1ss.; 2 Co. 3:1-3; Gá. 6:6, etc.). En este sentido, las epístolas pastorales representan un cierto estado posterior en la evolución de la iglesia y ponen todo el énfasis en esta autoridad regulativa del apóstol y sus colaboradores. No obstante, en un período posterior la organización de las iglesias individuales se atribuyó justamente a los apóstoles.[63] Los apóstoles no sólo son los fundadores de la iglesia, sino ejercen autoridad sobre toda ella. Se puede hablar de la «función ecuménica» de los apóstoles.[64] Por lo tanto, además de tener una importancia única e irrepetible, poseen un alcance especial por ser un ejemplo a seguir, como es evidente en cuanto a Pablo según las epístolas pastorales.

(2) *Profetas*

Junto a los apóstoles, los profetas ocupan un lugar importante en la enumeración de Pablo (1 Co. 12:28 dice: «en segundo lugar, profetas»; Ef. 4:11; *cf.* Ro. 12:6; 1 Co. 12:10). El apóstol dedica una especial atención al carisma profético (1 Co. 14). De todos los *pneumática* uno debe aspirar especialmente al de profecía (1 Co. 14:1). Pablo lo ubica por sobre el hablar en lenguas (1 Co. 14:5). Mientras que quien habla en lenguas se edifica a sí mismo y lo que dice sólo lo entiende Dios, el profeta se interesa por edificar, exhortar y alentar a la congregación (14:3, 31). A distinción del hablar en lenguas, la profecía no sólo ocurre con el espíritu sino también con el entendimiento, así como sucede con la oración pública en la congregación, el cantar salmos y la acción de gracias a Dios (1 Co. 14:13-19). Además, los creyentes y los oyentes interesados[65] serán conducidos al conocimiento verdadero sólo por la profecía y no por la glosolalia, pues el hablar en lenguas les puede impresionar como locura. En cambio, la profecía se dirige justamente a ellos y puede guiarles al arrepentimiento y la adoración.

63 *Cf.* Bultmann, *Theology*, II, p. 106.

64 Menoud, *l'Église et les ministères*, p. 32.

65 Se trata del ἰδιώτης (= simple particular, inexperto, que no conoce); véase el término ἰδιώτης en *BAGD*, p. 370; *cf.* también τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου (= quien ocupa el lugar del afuerino, v. 16).

La profecía es una manifestación especial del Espíritu que se da a la iglesia y en la cual ella opera. Por esta razón, lo que dicen los profetas también se puede llamar revelación (1 Co. 14:30; *cf.* vv. 26, 6; *cf.* Ef. 3:15), de modo que se los menciona junto a los apóstoles (Ef. 3:5; *cf.* 2:20).[66] El carácter de la profecía como revelación se encuentra en el hablar bajo el impulso directo del Espíritu (*cf.* 1 Co. 14:30), pero también en el contenido de lo que se habla. El profeta recibe una profunda percepción de los misterios de Dios (*cf.* 1 Co. 13:2), explica el significado y desarrollo de la actividad redentora divina (Ef. 3:5). Cuando en Romanos 11:25, 1 Corintios 15:51 y 1 Tesalonicenses 4:13, Pablo anuncia y explica a la iglesia la obra redentora de Dios que aún se debe esperar, habla en virtud de su investidura profética. No obstante, la función de la profecía no es ante todo hacer referencia al futuro. También consiste en señalar la voluntad de Dios (1 Ti. 1:18; 4:14), sirve a la iglesia para exhortación, aliento, e instrucción (1 Co. 14:3, 31 ; *cf.* vv. 24-25). Los profetas son los que, impulsados por el Espíritu, proclaman la Palabra de Dios ante la congregación, son los que revelan el plan redentor de Dios, los que explican y le imprimen a dicho plan el significado de la obra de Dios en Cristo en un sentido parenético y pastoral.[67]

Sin embargo, esta profecía no debe entenderse como un don excepcional en el cual la iglesia no tiene participación, y como si la iglesia tuviese que recibirla como un mensaje infalible del Espíritu que le llega desde afuera. Por más que Pablo vea en la profecía la obra del Espíritu y, por tanto, advierta a la congregación que no debe apagar el Espíritu y despreciar la profecía (1 Ts. 5:19, 20), por otro lado la profecía es puesta constantemente a prueba por la congregación en cuanto a su genuinidad y verdad (1 Ts. 5:21; *cf.* 1 Co. 14:36-38). Es un don que se da a la iglesia y en ella, y que, por consiguiente, la iglesia debe discernirlo para protegerlo de todo abuso y perversión (1 Co. 12:10; 14:29). Romanos 12:6 afirma que la profecía debe tener lugar en conformidad con la medida de fe (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως). Aquí no sólo se dice que cada profeta debe profetizar conforme a la medida de fe que se le concedió,[68] pues esto sería una regla demasiado general y difícil de comprender. Es evidente que aquí se expresa una norma más objetiva. Se habla de la fe de acuerdo con su contenido,[69] se habla de la doc-

66 Para la interpretación de que aquí se mencionan los profetas del Antiguo Testamento, véase, p. ej., Roberts, *Die Opbou*, pp. 124ss.

67 *Cf.* definiciones tales como las de Friedrich, *TDNT*, VI, p. 848 y P. Menoud, *l'Église et les ministères*, p. 41.

68 Así, p. ej., Brosch, *Charismen und Amter*, p. 86.

69 *Cf.* H. Greeven, «Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus», *ZNW*, 1952/3, p. 10; von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority*, p. 62.

trina cristiana en general. Debe resistirse toda profecía que ya no tenga lugar en la fe de la iglesia cristiana, debe rechazarse cualquier entusiasmo profético desencaminado.[70] En consonancia con esto, Pablo da claras directrices respecto a cómo debe ocurrir la profecía dentro de la congregación (1 Corintios 14:29ss). Tampoco esto debe hacerse en confusión, sino en recíproca armonía y paz. No deben hablar varios al mismo tiempo, sino por turno, y cada uno debe estar listo para dar de inmediato lugar a otro. Debe haber oportunidad no sólo para profetizar, sino también para que «los otros evalúen» (v. 29). Ya sea que por «los otros» se entienda toda la congregación[71] u otros que son proféticamente dotados,[72] la profecía debe ser probada en cuanto al contenido. Porque así como el Espíritu da profecía a la iglesia, del mismo modo le da la capacidad para discernir lo verdadero de lo falso. Aquí no se trata de la realización personal de unos pocos, sino de aquello que es capaz de edificar y exhortar a toda la congregación. Por esta razón, el espíritu de los que profetizan está sujeto a los profetas (v. 32). Para algunos este versículo enseña que los profetas deben escucharse unos a otros en una mutua sujeción;[73] la mayoría, sin embargo, lo toma como una indicación del autocontrol que un profeta debe ejercer sobre sí mismo. En todo caso, se trata de algo que beneficie a todos y de que los profetas se pongan al servicio de todos. Para ese fin necesitan ejercer autocontrol y estar abiertos a la crítica recíproca. Este mismo principio lleva a Pablo a decir que la profecía está condicionada al amor (1 Co. 13:2). Se trata otra vez de ser de servicio a la congregación (*cf.* 1 Co. 8:1), en contra del individualismo pneumático, no importa cuán magníficos sean los dones que lo adornen.

La profecía, que es una evidencia de las riquezas de la iglesia neotestamentaria, no sólo surge durante el servicio de adoración como un don aquí y ahora, sino que también califica a ciertas personas para que sean profetas, para que sean portadores permanentes del don de profecía (1 Co. 12:28, Ef. 4:11).[74] El don profético ciertamente les otorgó una posición de liderazgo en la iglesia, junto con el consecuente reconocimiento de ser líderes designados, en un sentido oficial mayor o menor.[75]

---

70 Así Friedrich, *TDNT*, VI, p. 851.

71 Así Lietzmann, *Cor.*, *in loc.*

72 Así Greeven, *ZNW*, p. 6; Büchsel, *TDNT*, III, p. 947, n. 8; Brosch, *Charismen und Ämter*, p. 76; von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority*, p. 62.

73 Greeven, *ZNW*, p. 13.

74 *Cf.* Bultmann, *Theology*, I, pp. 161s.

75 Véase Greeven, *ZNW*, p. 8, y la literatura que allí se cita.

(3) *Maestros*

Los maestros ocupan el tercer lugar de importancia en 1 Corintios 12:28. En Efesios 4:11 aparecen de una vez junto a los pastores. Así como Pablo se asigna a sí mismo el don profético (1 Co. 14:6), también se aplica el de maestro (*cf.* 1 Co. 4:17; 2 Ts. 2:15; Col. 1:28; 1 Ti. 2:7; 2 Ti. 1:11). En el capítulo 14 de 1 Corintios, la «enseñanza» ocurre como un carisma que se manifiesta libremente en la iglesia (1 Co. 14:26; *cf.* Ro. 12). Con todo, de la misma forma que en el caso de los apóstoles y profetas, también hay que pensar en un conjunto de personas dotadas de una cualidad espiritual definida y que forman un grupo claramente delimitado (1 Co. 12:28; *cf.* Ef. 4:11). Como tales, merecen reconocimiento y deberían contar con la generosidad de otros (Gá. 6:6). Esto señala una actividad metódica y continua. No encontramos en Pablo el oficio distintivo de maestro; es decir, de una persona que sea ordenada como maestro por y en la congregación. De los líderes de la iglesia —por ejemplo, obispos— se requiere que sean διδάκτικοι, esto es, aptos para enseñar (1 Ti. 3:2; *cf.* 2 Ti. 2:24; Tit. 1:9). Los ancianos a quienes se les ha encargado la enseñanza y la instrucción deben ser tenidos en alto honor (1 Ti. 5:17; *cf.* 1 Ts. 5:12, 2 Ti. 2:2). A las mujeres se les tiene prohibido enseñar (1 Ti. 2:12).

No es cosa fácil distinguir de modo preciso la actividad de estos maestros de la de otros *carismáticos* como, por ejemplo, los profetas. Al parecer su enseñanza no depende tanto como la profecía de la inspiración y el impulso directos del Espíritu, sino que más bien parece haber consistido en instruir y transmitir la tradición apostólica, en cuanto a su gran contenido histórico-redentor y a la parénesis que surgió del mismo. Dado que la «enseñanza» y la «tradición» son conceptos que en Pablo están íntimamente conectados (*cf.* Ro. 6:17; Gá. 1:12, 2 Ts. 2:15; Col. 2:6-7), por «maestros» debemos entender a personas competentes para instruir a otros en la tradición y preceptos cristianos (*cf.* 1 Co. 4:17; 2 Ti. 2:2). En consecuencia, no se debe restringir la actividad de estos maestros a cierta parte de la doctrina cristiana (por ejemplo, a la parénesis), sino extenderla a todo el contenido de la proclamación.[76] De aquí, pues, que el contenido de la «doctrina» se denote, unas veces, como «el evangelio» en sentido todo abarcador y, otras veces, como la forma de vida que surge de él (Gá. 1:11, 12, Col. 1:23, 3:16, etc.). Por tanto, es lícito suponer que, en tiempos cuando la tradición

---

76 *Cf.* Greeven, *ZNW*, pp. 18ss., y W Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese*, 1961, pp. 136ss.

oral todavía era la fuente primaria del conocimiento de la fe cristiana, los maestros constituían un importante ministerio para la propagación de tal tradición. En este sentido debe señalarse el uso correspondiente de «maestro» en los evangelios sinópticos como una designación de los maestros judíos. Ellos también tenían la tarea de transmitir el material fijo de la tradición, por lo cual la tradición del Antiguo Testamento jugaba un papel importante. Dada la íntima conexión entre «doctrina» y «tradición», es posible que el nombre dado a los maestros cristianos surgió por analogía con el judaísmo. Esto indica que la actividad de los maestros cristianos puede comprenderse mejor de este modo.[77] La labor de los maestros cristianos habría tenido un particular significado en la catequesis y la instrucción de quienes deseaban ser bautizados. Por otro lado, la estrecha conjunción de «pastores y maestros» en Efesios 4:11 indica que su actividad docente tenía un marco más amplio. La modalidad de profetas y maestros era diferente. Los primeros representaban más el aspecto dinámico y presente de la predicación del evangelio, los últimos la faceta más tradicional. No obstante, la función de ambos era edificar, consolar y proveer de dirección espiritual a la iglesia. En consecuencia, no es fácil establecer la línea de demarcación precisa que nos permita determinar —por ejemplo— respecto a la «palabra de sabiduría» y «palabra de conocimiento», si éstas son cualidades específicamente proféticas o docentes.[78] Al leer Colosenses 2:1-8, por ejemplo, es claro que los tesoros de conocimiento y sabiduría que están en Cristo exhiben aspectos tanto proféticos como didácticos. Ambos son necesarios para la edificación de la iglesia y requieren interpretación por parte de personas dotadas diversamente.

(4) *Evangelistas*

En las enumeraciones de los dones otorgados a la iglesia, los evangelistas se mencionan únicamente en Efesios 4. En 2 Timoteo 4:5, el apóstol exhorta a Timoteo «haz obra de evangelista». Esta palabra es poco frecuente en el Nuevo Testamento, sólo vuelve a aparecer en Hechos 21:8, donde se menciona al evangelista Felipe. Esto hace que sea difícil determinar su contenido. Con frecuencia se piensa en hombres que salen a predicar el evangelio, como Felipe (Hch. 8:4ss., 12, 35, 40), o en los ayudantes de los apóstoles. Así, Pablo llama a Timoteo su colaborador en el evangelio de Cristo (1 Ts. 3:2). Su número, por lo tanto, era quizá mayor del que

---

77 *Cf.* Greeven, *ZNW*, p. 28; von Campenhausen, *loc. cit.*

78 Acerca de esto, véase también Brosch, *Charismen und Ämter*, p. 115 (*cf.* pp. 80, 91, 92).

se puede deducir del uso aislado del término «evangelista»[79] (*cf.* p. ej. Co. 4:11; 2 Co. 8:18; Fil. 4:3). Otra vez, no se puede hablar con certeza de un oficio específico en el sentido de una ordenación regular. Seguramente que ciertas personas regularmente empleadas en este ministerio habrían sido clasificadas así. No es seguro si se les deba considerar no sólo como misioneros, sino también como líderes de iglesias ya establecidas, como Friedrich postula sobre la base de 2 Timoteo 4:5.[80] Por cierto que los evangelistas no se limitaron a la proclamación del evangelio, sino que también bautizaron a nuevos creyentes y dirigieron el establecimiento y organización de la iglesia (*cf.* 1 Ti. 2:2; Tit. 1:5; Hch. 8:12). Sin embargo, su trabajo propio —en la medida que podemos deducirlo de los pocos ejemplos a mano— no radicaba tanto en el gobierno de la iglesia como en la proclamación continua del evangelio.[81] En el primer período, con frecuencia constituían el eslabón entre los apóstoles y las figuras líderes de la iglesia. Al desaparecer los apóstoles, los evangelistas desaparecen también.[82]

(5) *Pastores*

En cuanto a los pastores mencionados en Efesios 4:11, se alude a ellos usando un sólo artículo definido que los une con los maestros. Pero esto no implica necesariamente identidad, pero de seguro señala una íntima relación entre el trabajo pastoral y el docente. Se puede inferir la naturaleza del ministerio de estos pastores del sentido metafórico de la expresión misma. Ellos son los que gobiernan y cuidan de la iglesia. En 1 Pedro 2:25, Cristo es mencionado como pastor y supervisor (ἐπίσκοπος). En Hechos 20:28, a los presbíteros de Efesios se les manda atender el rebaño (*cf.* 1 P. 5:1, 2). Por consiguiente, los pastores hacen el trabajo que en otras partes se demanda de los presbíteros y obispos. Efesios 4:11 califica «pastores y maestros» más como una actividad que como un oficio, aunque bien podría aludirse al oficio de supervisor (*cf.* Fil. 1:1). Que «pastores y maestros» se hallen tan estrechamente ligados es señal de lo que tienen de común en su ministerio como líderes de la iglesia. Los maestros tomaban para sí y de un modo especial la tarea de enseñar, y los pastores la guía general de la congregación. (*cf.* Ti. 5:17).

---

79 *Cf.* Friedrich, *TDNT*, II, p. 737.

80 *Loc. cit.*

81 *Cf.* E.K. Simpson, *The Pastoral Epistles*, 1954, p. 154.

82 Véase también J.L. Koole, *Liturgie en ambt in de apostolische kerk*, 1949, pp. 81, 82.

En íntima vinculación con el ministerio pastoral, deben considerarse los otros requisitos que apuntan a dones de liderazgo en la iglesia. Así, Romanos 12:8 exhorta al προϊστάμενος (= que preside o gobierna)[83] a que ejerza este carisma con celo. La misma palabra se emplea en 1 Tesalonicenses 5:12 («los que presiden»), y en el mismo contexto hay mención de «los que os amonestan». En 1 Timoteo 3, se vuelve a usar el verbo para demandar a los obispos que gobiernen bien su propia casa (προϊστάμενον, en v. 4; προστῆναι, en v. 5), porque un hombre que no puede hacer esto, ¿cómo podrá cuidar (ἐπιμελήσεται) de la iglesia de Dios? En 1 Timoteo 5:17 se le atribuye la misma cualidad al presbítero (οἱ καλῶς πρὸ εστῶτες πρεσβύτεροι =«los ancianos que gobiernan bien»). El punto de vista de Romanos es diferente del de 1 Timoteo. Lo que en Romanos es un carisma en 1 Timoteo es un requisito para el oficio. Pero una cosa no excluye la otra. Así que, cuando Pablo habla de los que presiden (Ro. 12:8), bien podría estarse refiriendo a los presbíteros u obispos.[84] Lo mismo se aplica a las enumeraciones de 1 Corintios 12:28-30. Allí se usa la palabra «habilidades de gobierno» (κυβέρνησις) en el mismo sentido. También en este caso piensa en personas específicas de la iglesia, que en virtud de las capacidades que se les han otorgado ocupan una posición de liderazgo, y a quienes otros deben sujetarse (*cf.* 1 Co. 16:16). Una vez más aquí se mencionan las cualidades y no los poderes del oficio. Pero esto no significa que en estas iglesias no se había (todavía) instituido oficios tales como el de los presbíteros[85] (*cf.* Fil. 1:1).

---

83 El texto griego lee ὁ προϊστάμενος (= el que preside, gobierna), y la lectura variante registra la forma sinónima προϊστάνομενος.

84 Según Brosch, los líderes de Ro. 12 son los designados para la obra de misericordia. Lo mismo cree en cuanto a κυβερνήσεις (= acción de gobernar, dirigir) en 1 Co. 12:28. Pero en vista del uso de προΐστημι, etc., en 1 Ti. 3:4, 5; 5:17, éste es un punto de vista demasiado restringido. Véase además B. Reicke, *TDNT*, VI, p. 702.

85 Hay quienes opinan que en Ro. y 1 Co. se debe presuponer la presencia de ancianos y diáconos. ¿Quién aparte de los ancianos hubiera escrito a Pablo la carta a la cual responde en 1 Co.? Esta es la opinión de A.M. Farrer, *The Apostolic Ministry*, 1947 p. 153. Además afirma que 1 Co. 6:2 alude a Is. 24:21-23 (LXX), donde se menciona el juicio (ἐπισκοπή) de Dios y su gloria delante de sus ancianos. Esto insinúa que en 1 Co. 6, Pablo estaría pensando en la supervisión de los ancianos sobre la iglesia. Schweizer, *Church Order in the New Testament*, p. 99, n. 379, califica este argumento de «no convincente». Pero así como (el anglicano) Farrer parece estar interesado en el episcopado primitivo, en la misma medida Schweizer hace todo lo que puede para no dejar ningún espacio para lo institucional en Pablo. En la práctica, Schweizer hace poco caso de Fil. 1:1, pues lo cita sólo una vez y afirma que Schmithals considera las palabras σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις (= con obispos y diáconos, Fil. 1:1) como una glosa, para lo cual no existe base alguna en la crítica textual. Schweizer primero escribe que la ausencia de presbíteros en los escritos de Pablo «es... una demostración con la cual arroja por la borda todo lo meramente conservador y retrospectivo y acentúa la vitalidad del siempre presente Espíritu en la iglesia de los últimos días» (*ibid.* p. 99). Dicho esto, admite de pasada que debido a que Pablo reconoce los ἀντιλήμψεις [= ayuda, socorro, 1 Co. 12:28] y los κυβερνήσεις [= habilidad de

(6) *Servicio mutuo*

Los carismas que se refieren a la ayuda mutua en la iglesia son de un carácter algo diferente. En Romanos 12, Pablo exhorta a los creyentes a que, en forma correcta, cada uno ponga en práctica el don que se les ha conferido. Entre otras cosas, Pablo entrega las siguientes declaraciones: «si se trata del don de servicio, úsese en servir (εἴτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ)... el que reparte (ὁ μεταδιδοὺς) de lo suyo, hágalo con generosidad... el que hace misericordia (ὁ ἐλεῶν), hágalo con alegría» (Ro. 12:7-8). La expresión «actos de servicio mutuo» o «habilidad para ayudar o socorrer» (ἀντίλημψις), que se halla en 1 Corintios 12:28, tendrá que ser clasificada en la misma categoría.

No es sencillo formarse una clara idea de todas estas descripciones, ni es fácil distinguir de un modo preciso, por ejemplo, entre repartir y hacer misericordia. Lo primero quizá se refiere al socorro dado al pobre, y el segundo tal vez apunte de un modo más general a las obras de misericordia.[86] Los actos de servicio que se mencionan en 1 Corintios 12:28 podrían entonces abarcar ambas cosas.[87] Todavía más difícil es la interpretación del significado general de «servicio» en el contexto de Romanos 12:7. En Romanos 12:7 el punto en cuestión es justamente el de la especialización, así que la palabra que puede denotar en general todo acto de servicio, quizá aquí tenga el significado de obra de amor que socorre, servicio práctico, como lo usa en otras partes Pablo (*cf.* Ro. 15:31; *cf.* v. 25; 1 Co. 16:15; 2 Co. 8:4ss.; 9:12ss.). En Romanos 12:7 tendría el mismo sentido que los «actos de servicio» de 1 Corintios 12:28. En todo caso, queda claro que entre los varios carismas el apóstol también designa enfáticamente aquellos que están en el campo del servicio o ayuda práctica entre unos y otros.

(7) *Presbíteros, obispos*

Hasta el momento hemos tenido que ver principalmente con aquellos carismas en los cuales, de un modo especial, se destacaba el carácter cualitativo de los ministerios. Además, los límites

---

gobierno, 1 Co. 12:28] como carismas, «es muy posible que dichos servicios también hayan sido más tarde parte del orden» (p. 103, nota 395). Pero Fil. 1:1 prueba que esto ya era un hecho en una iglesia fundada por Pablo en su propio tiempo, lo cual está enteramente en armonía con Hch. 14:23. De manera que, no existe demostración de que no había ancianos, etc. En verdad, todo lo que Pablo escribe acerca del liderazgo se aplica al ministerio de anciano, por más sorprendente que sea el hecho de que, fuera de las epístolas pastorales, sólo en Fil. 1:1 escribe en forma explícita sobre los obispos y diáconos.

86 *Cf.* mi *Rom.* p. 280. Bultmann, *TDNT*, II, p. 483 habla de «benevolencia en general».

87 Delling, *TDNT*, I, p. 376, escribe: «La referencia obviamente es a las actividades del amor en los asuntos de la comunidad».

entre tales ministerios y los oficios que deben ejercerse en beneficio de la iglesia, no siempre pueden distinguirse claramente. Si esto es así con lo que hemos visto hasta ahora, sucede de otro modo con los oficios de obispo, presbítero y diácono, mencionados en Filipenses 1:1 y en las Epístolas pastorales.

Primero, en cuanto a los presbíteros y obispos, se debe establecer de inmediato que aquí estamos ante un mismo y solo oficio. Los nombres, por supuesto, tienen un significado distinto. La palabra «presbítero» (πρεσβύτερος, lit. el más anciano) ciertamente tiene antecedentes patriarcales y se originó en el judaísmo, donde es la designación de una clase social. Según Jeremias, en las epístolas pastorales la palabra «indica la edad, no el oficio».[88] Pero esto debe rechazarse del todo a la luz de Tito 1:5.[89]

Por su parte, no es tan fácil identificar la palabra «obispo» (ἐπίσκοπος = lit. supervisor) como contraparte de alguna figura precristiana, ya sea del mundo judío o del griego.[90] Pero aun así, ambas palabras denotan la misma clase de funcionarios desde distintos puntos de vista. No sólo las demandas que se le hacen al buen presbítero en Tito 1:5-9 son muy similares con lo que se dice del *episkopos* en 1 Timoteo 3:2ss., sino que también las designaciones son intercambiables en Tito 1:7, sin indicar que haya habido una transición desde una persona a otra.[91]

---

88 J. Jeremias, *Die Briefe en Timotheüs und Titus* (NTD), p. 33.

89 En Tit. 1:5 Pablo le dice a Tito que lo dejó en Creta «para que instituyeses [καταστήσῃς] ancianos», pero difícilmente se podrá entender esto como instituir a una persona como persona de edad.

90 Véase la discusión de las diferentes interpretaciones en Beyer, *TDNT*, II, p. 614ss., particularmente la de Goetz, quien cree que el ἀρχισυνάγωγος (= jefe de la sinagoga) judío con su ὑπηρέτης (= criado) equivalen al ἐπίσκοπος con su διάκονος. Jeremias relaciona al ἐπίσκοπος con el *mebaqqêr* (מְבַקֵּר = inspector) que era el líder de la iglesia del Nuevo Pacto según el Documento de Damasco (Qumrán). De allí la conclusión debería remontarse al ministerio del líder en una comunidad farisaica. Pero, sin considerar por ahora el problema lingüístico, queda por verse si uno puede hablar de una correspondencia material, de tal modo que el ministerio aludido en la literatura de Qumrán pueda haber sido, en un contexto («farisaico») más amplio, el modelo para el obispo neotestamentario. Véase también Schweizer, *Church Order in the New Testament*, p. 201, n. 763; y B. Reicke en Krister Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, 1958, p. 150.

91 Véase, p. ej., Beyer, *TDNT*, II, p. 617; Bultmann, *Theology*, II, p. 102. Por cierto, otros no quieren saber nada con la idea de identificar al πρεσβύτερος con el ἐπίσκοπος. Así, p. ej., Bornkamm, *TDNT*, VI, p. 666s. Bornkamm alega que en las Epístolas pastorales ἐπίσκοπος se usa siempre en singular, mientras que los πρεσβύτεροι constituyen un colegio. Piensa entonces que representan dos principios diferentes de organización eclesiástica y que originalmente ἐπίσκοπος muestra una tendencia más monárquica. Según Bornkamm, uno tendría que pensar en los obispos de las epístolas pastorales como el προεστῶτες πρεσβύτεροι (= ancianos gobernantes), que él concibe como «los presbíteros que alcanzan la supremacía». *Cf.* también J.L. Koole, *Liturgie en ambt in de apostolische kerk*, p. 93. Tampoco Spicq en su comentario sobre las Epístolas pastorales quiere reconocer la identificación. Según él, el ἐπίσκοπος es el *primus inter pares* (= el primero entre sus iguales), el πρεσβύτερος κατ᾽ ἐξοχήν (= anciano prominente). De esta manera, se cree que con el ἐπίσκοπος neotestamentario se establece la transición hacia el episcopado monárquico.

Las epístolas pastorales no mencionan expresamente el carácter del oficio de presbítero u obispo. Se asume que es bien conocido. Los prerrequisitos necesarios para el oficio de presbítero o *episkopos* que 1 Timoteo 3:1-7 y Tito 1:6ss. presentan, en general son de naturaleza ética, y sólo de forma indirecta dan a conocer algo de la naturaleza del oficio. Por ejemplo, 1 Timoteo 3:4, 5 menciona el gobernar bien (προϊστάμενον, προστῆναι), el tener a los hijos en subordinación (τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ) y el cuidar (ἐπιμελήσεται). De esto se desprende que la tarea del presbítero-episkopos consiste, en particular, en dirigir y vigilar que todo marche bien en la iglesia. Así como 1 Timoteo 5:17 menciona a los ancianos que «gobiernan bien» y Tito 1 :7 llama al *episkopos* «administrador de Dios» (θεοῦ οἰκονόμος)

Otro punto especial es su capacidad de sostener y defender la doctrina cristiana. El obispo debe ser διδάκτικος (1 Ti. 3:2), expresión que seguramente significa «apto para enseñar». Tito 1:9 añade que debe «asirse, en conformidad con la enseñanza, a la palabra fiel, para que pueda también exhortar con sana enseñanza y refutar a los que la contradicen». De modo similar, 1 Timoteo 5:17 menciona el honor[92] que se les debe a los ancianos que gobiernan bien, «particularmente a quienes trabajan en la predicación de la palabra y la enseñanza» (οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ). De aquí se infiere que los ancianos tienen el liderazgo de la iglesia no sólo en términos de administración y orden eclesial, sino también en un sentido espiritual y esencial.[93] Dentro y fuera de la iglesia deben sostener y defender la fe cristiana en su significado puro y original. En este sentido su labor coincide con la de los «maestros».

Sin embargo, 1 Ti. 5:17 hace evidente que no todos los ancianos estaban igual, directa y específicamente relacionados en la tarea de «la palabra y la enseñanza». No obstante, aunque para algunos el centro de gravedad era el liderazgo, el aspecto docente no podía quedar fuera de su oficio. Para otros, el centro estaba más en la

---

Pero todo esto es totalmente incorrecto. Cuando se habla del ἐπίσκοπος en singular, sin lugar a dudas el término tiene un sentido genérico, tal como ocurre con el presbítero de 1 Ti. 5:1 (*cf. BDF* § 139 (para el singular) y § 252, 263 (para la partícula). Además, en Fil. 1:1 de hecho se habla de los obispos en plural. Por último, que en 1 Ti. 3:1-7 y 3:8-13 se hable del obispo y del diácono pero que no se mencione al presbítero —mencionado en otra parte de 1 Ti.— no prueba que el obispado y el ancianado sean dos ministerios diferentes. Lo único que esto muestra es un uso variado del lenguaje (*cf.* también Hch. 20:17, 28). En este sentido resulta altamente ilustrativo y terminante el texto de Tit. 1:5-8. Por consiguiente, es del todo arbitrario postular que en el Nuevo Testamento se verifica un cambio al episcopado monárquico.

92 La palabra τιμή también se toma en el sentido de *honorarium*, remuneración (*cf.* 1 Ti. 5:18).

93 Así ahora Dibelius-Conzelmann, *A Commentary on the Pastoral Epistles*, pp. 54ss.

proclamación y la enseñanza, sin que esto los identifique simplemente con los «maestros» o los «profetas». Esto indica que los límites entre los *carismas* oficiales y los no oficiales eran borrosos. El carisma de liderazgo y gobierno (Ro. 12:8; 1 Co. 12:28) era indispensable y, en este sentido, un prerrequisito para el presbítero-obispo. Pero tampoco debía estar ausente la aptitud para enseñar, porque los llamados al liderazgo de la iglesia tenían que tener esos dones especiales. El carisma tiende al oficio, y el oficio no puede existir sin el carisma. No se debe negar, al mismo tiempo, que había un desarrollo hacia lo oficial, lo que es del todo natural, tanto si se ve el asunto desde la perspectiva del carisma como del oficio. Desde la perspectiva del carisma, se puede decir que ciertas cualidades otorgadas por el Espíritu calificaban a las personas para destacarse en cierta área. A estas personas se las reconocía y designaba como funcionarios oficiales, como ancianos-obispos. Esta designación se ubica en la línea del desarrollo y fue negativamente favorecida por el hecho de que la iglesia tenía que distinguir entre lo genuino y edificante, entre lo falso y destructivo respecto a los dones espirituales. Por otra parte, la designación de líderes generales en un sentido oficial no era una novedad para la iglesia cristiana, sino que estaba en armonía con los antecedentes propios del judaísmo sinagogal, y en general con las demandas de la realidad práctica. Al hacerse así, no todo carisma se convertiría en oficio, lo que es obvio por la práctica y también es comprensible por la naturaleza del caso. Los presbíteros-obispos no fueron puestos para tomar el lugar de los *charismatici* (=carismáticos) no oficiales. El significado y estructura de su oficio tenía una importancia más general, que era la de liderar la vida institucional y espiritual de la iglesia. Por cierto que todos eran reclutados de entre personas investidas por el Espíritu con dones especiales, pero esto no privaban al resto de los hermanos con dones de la libertad y el espacio para continuar edificando la iglesia en un sentido no oficial. Pero el carácter general del oficio de los ancianos —como aquellos que lideran— implicaba que ciertos carismas (como la capacidad de enseñar, gobernar, hablar, etc.) fueran más esenciales y recomendables que otros que contribuían menos a ese liderazgo (p. ej., el don de sanidad, de lenguas, etc.). De este modo se comprende que donde el aspecto oficial empieza a ser más prominente —como en las Epístolas pastorales— algunos carismas eran discutidos y otros no. Este desarrollo no debe llamarse unilateral en el sentido de que el oficio haya llegado a rechazar o eclip-

sar al carisma.[94] A medida que la vida congregacional se consolidaba sobre el cimiento de la tradición apostólica y su doctrina (formación del canon), la iglesia iba teniendo más necesidad de aquellos carismas que Pablo designa como fundamento del oficio de presbíteros-episkopos e indispensables para el mismo. Había necesidad del don de gobernar, de la capacidad de enseñar, del correcto discernimiento de aquello que está en conflicto con la sana doctrina y de una buena actitud ante los que están afuera de la iglesia. Por lo tanto, Pablo encomienda a la iglesia ante todo a este oficio, para que por este oficio ella busque su edificación y desarrollo posterior. Pablo la encomienda a este oficio cuando ya llegaba a su fin el tiempo en que los apóstoles y sus colaboradores inmediatos estaban con la iglesia, la ayudaban y la gobernaban.

(8) *Diáconos*

Pablo ubica a los diáconos en íntima conexión con el presbítero-episkopos (Fil. 1:1, 1 Ti. 3:8; en Tit. 1 sólo menciona al anciano). En cuanto a la naturaleza del oficio que aquí se trata, muy poco es lo que surge del «espejo diaconal» de 1 Timoteo 3:8-13. Los requisitos que se exigen a los diáconos son de un carácter general. Del resto del Nuevo Testamento se deduce que el oficio de diácono suplía especialmente (dirección para la) ayuda mutua en la iglesia. Esto hace referencia en particular a lo que Pablo describe en Romanos 12 como el carisma de servir, repartir y hacer misericordia (vv. 6-8). En 1 Corintios 12:28 se describe como el don que Dios otorgó a la iglesia en cuanto a la «habilidad para ayudar» (ἀντιλέμψεις). Por el modo como Pablo habla de estos carismas está claro que no atribuye a todas estas actividades un significado secundario y subordinado entre los demás carismas, sino que más bien los pone de relieve en su carácter peculiar e independiente. Si asumimos que el oficio de diácono fue instituido para supervisar la ayuda mutua, también se puede concluir que el diácono no debe ser visto meramente como un asistente del anciano, o como un subordinado del obispo,[95] sino como el portador de un oficio y a

94 G. Delling, *Worship in the New Testament*, ET 1962, pp. 40s., también demuestra que las diferencias que se ven, respecto a la operación del Espíritu en el culto, entre las epístolas pastorales y las más antiguas no tocan el punto esencial del asunto (véase más arriba la última parte de la sección 70).

95 Es verdad que algunos quieren relacionar el ministerio de diácono con aquellos que prestaban ciertos servicios para los apóstoles (*cf.* Hch. 19:22; 13:5). Posiblemente los diáconos serian, entonces, de modo semejante los sirvientes de los obispos (*cf.* Schweizer, *Church Order in the New Testament*, p. 199). Pero esta interpretación del ministerio de los diáconos proyecta en él un desarrollo posterior. Pablo habla de los diáconos como los servidores de la iglesia y de su ministerio como un carisma dado a la iglesia, y no los presenta como servidores o como un carisma para el beneficio de los apóstoles o los obispos.

quien se le asignó una tarea en el funcionamiento apropiado de la vida congregacional como cuerpo de Cristo, y que como tal debe ser reconocido. El hecho de que para esta tarea se llegó a un oficio separado, debe juzgarse del mismo modo que el surgimiento del oficio del anciano. Al oficio de diácono también se aplica que no surgió para tomar el lugar de los ministerios carismáticos, sino que más bien se apoyaba en ellos. No obstante, llegó a ser necesario para el ordenamiento regular y firme de esta tarea. Además, es evidente que debía quedar espacio para los dones del Espíritu que no operan en la forma de oficio. Esto resulta claro cuando se distingue el oficio de diácono —como el del presbítero-obispo— mediante su propia razón de existir, que es ser un medio para dirigir a la iglesia de un modo ordenado, en la administración correcta de los dones y poderes que Cristo le otorgó, tal como le era necesario para su edificación normal y permanente.

(9) *Las mujeres*

La posición que ocupa la mujer en la edificación y capacitación de la iglesia constituye una cuestión aparte. Aquí debemos limitarnos a lo que es de mayor importancia.[96] Por lo general, las declaraciones de Pablo acerca del lugar que las mujeres ocupan en la iglesia exhiben los mismos dos puntos de vista que ya hemos observado en sus preceptos acerca del matrimonio.[97] Por un lado, la mujer comparte plenamente la salvación dada por Cristo, y existe completa igualdad entre la mujer y el hombre en ese sentido, así como entre judío y griego, amo y esclavo, etc. (Gá. 3:28; Col. 3:11; *cf.* 1 Co. 1:11, 12). Por otro lado, la comunión con Cristo no anula la distinción natural entre la mujer y el hombre, ni termina con la posición de liderazgo del hombre con respecto a la mujer. Considerando el lugar que las mujeres ocupaban en el tiempo de Pablo —tanto en la antigüedad en general como en el judaísmo en particular[98]— el primer punto de vista ciertamente significaba nada menos que una revolución en cuanto a la posición de la mujer en la iglesia. La igualdad del hombre y la mujer en Cristo surge de muchas maneras en las epístolas de Pablo.

---

96 Para lo que sigue, véanse también los detallados estudios de G. Delling, *Paulus' Stellung zu Frau und Ehe*, 1931; F.J. Leenhardt, *La place de la femme dans l'église après le N.T.*, 1948; N.J. Hommes, *De vrouw in de kerk. Nieuwtest. perspectieven*, 1951; G. Huls, *De dienst der vrouw in de kerk*, 1952; K.H. Rengstorf, «Die neutest. Mahnungen an die Frau», etc. en Festschrift für O. Schmitz; 1953, pp. 131-145; L. Hick, *Die Stellung des hl. Paulus zur Frau im Rahmen seiner Zeit*, 1957; Else Kähler, *Die Frau in den paulinischen Briefen*, 1960.

97 Véase la sección 50.

98 Véase, p. ej., Strack-Billerbeck, III, pp. 467ss., 558ss., 610ss.

Aunque frecuentemente se dirige a la iglesia con la palabra «hermanos», el apóstol también se dirige expresamente a las mujeres. Cuando Pablo se dirige a ellas, no es sólo con órdenes o mandamientos, como era frecuente en las sinagogas, sino también de otras maneras. Esto es evidente, por ejemplo, del extenso lugar que las mujeres tienen en las listas de los saludos (*cf.* Ro. 16). Pablo atribuye a las mujeres el don de profecía en la misma medida que a los hombres (1 Co. 11:5). Del mismo modo, la oración en este contexto no sólo apunta a la oración personal privada, sino que se habla de la oración en presencia y para edificación de otros. Además cabe señalar mujeres como Priscila, a quien Pablo llama colaboradora (*cf.* Hechos 18:2); y María (Ro. 16:6) de quien él testifica que «ha trabajado mucho» (ἐκοπίασεν), empleando un vocablo que denota especialmente la actividad en el evangelio y la congregación. Lo mismo se aplica a Trifena, Trifosa y Pérsida (Ro. 16:12). A Febe, Pablo le atribuye ministerios y cualidades específicas en beneficio propio y de la iglesia (Ro. 16:1ss). Estas cualidades ciertamente deben ser clasificadas entre los carismas de asistencia y servicio de Romanos 12:7ss. y I Corintios 12:28. Incluso suponiendo que Febe no fuese diaconisa en el sentido «oficial» de la palabra,[99] esto no crea ninguna diferencia fundamental, como ya lo hemos disputado repetidamente.[100] Ni tampoco hay argumento alguno que pueda derivarse de las epístolas de Pablo, de que a la mujer en la iglesia sólo le fuese dado el carisma no oficial, y no el oficio instituido. En todo caso, 1 Timoteo 5:9ss. menciona un oficio ordenado para las viudas en la iglesia, y se habla de un ministerio u oficio en el cual algunas de ellas eran admitidas, pero otras no.[101]

Por otra parte, Pablo también impone ciertas restricciones a las mujeres, particularmente en lo que se refiere a su comportamiento en las reuniones de la iglesia. En 1 Corintios 14:34 expresamente requiere a las mujeres que guarden silencio en las reuniones de la iglesia. No es nada fácil reconciliar este mandamiento de guardar silencio con el don (y la libertad) que se les concede en 1 Corintios 11, donde se les ve profetizar y orar. De acuerdo con algunos intérpretes, a las mujeres de 1 Corintios 14:34ss., sólo se les exige que

---

99 Según nuestro criterio, el texto no permite conclusiones firmes sobre si era o no diaconisa en sentido oficial (*cf.* mi *Rom., in loc.*). También existe diferencia de opinión acerca de si en 1 Ti. 3:11ss. se mencionan a las esposas de los diáconos o a las diaconisas. Lo primero es lo más probable; pero véase, p. ej., a Schweizer, *Church Order in the New Testament*, p. 86, n. 334.

100 Véase la sección 70

101 La expresión es χήρα καταλεγέσθω, esto es, sea enrolada, inscrita como viuda.

mantengan silencio en el sentido de que se abstengan de juzgar a otros (profecía).[102] Otros exégetas consideran que los versículos 34 y 35 son adiciones posteriores;[103] y otros opinan que no se ha encontrado hasta hoy una solución satisfactoria.[104] Sin embargo, es difícil escapar a la conclusión de que «guarden silencio en la reunión de la iglesia» (1 Co. 14:34) significa lo mismo que «guarde silencio en la reunión de la iglesia» (14:28). Uno es llevado a pensar que el orar y profetizar por parte de las mujeres se restringe a manifestaciones pneumáticas fuera de la reunión oficial. La prohibición aparentemente se aplica a mujeres que hablan en público.

Pablo fundamenta esta prohibición de varias maneras. En 1 Corintios 14:34 dice que a la mujer no se le permite hablar en la reunión,[105] sino que «estén sujetas» (ὑποτασσέσθωσαν), que se sujeten a la regla u orden que se les impuso (*cf.* Ef. 5:22); a lo cual Pablo añade: «como también lo afirma la ley». Parece que se habla de una regla u orden que tiene que ver con el lugar de la mujer respecto al hombre. Por consiguiente, si la mujer quiere saber algo, debe preguntar en el hogar a su esposo. «Porque» —continúa Pablo— «es indecoroso (αἰσχρὸν) que una mujer hable en la reunión de iglesia» (v. 35).

Encontramos una declaración similar en 1 Timoteo 2:11, donde se dan instrucciones respecto a las reuniones de la iglesia. En ellas la mujer debe mantenerse callada en total sujeción (ὑποταγῇ). Por tanto, no se permite a una mujer enseñar, ni «tener autoridad[106] sobre el varón»,[107] sino que debe mantenerse quieta y en silencio. Otra vez, aquí se apela a la historia del comienzo —lo que en 1 Corintios 14:34 se llama «ley»—, la que afirma que Adán fue creado primero, luego Eva. Y no fue Adán quien fue engañado, sino Eva.

Es claro que en esta argumentación se juntan íntimamente dos asuntos diferentes. Se habla de (a) lo que la «ley» dice o de lo que se puede inferir de la historia del comienzo y de (b) lo que se con-

---

102 *Cf.* Koole, *Liturgie*, p. 101.

103 Así Schweizer, *Church Order in the New Testament*, p. 203, n. 783. Pero en términos de crítica textual no existe el más mínimo fundamento para esto.

104 Así Schrage, *Die konkreten Einzelgebote*, p. 126.

105 El griego usa λαλεῖν (= hablar), y todavía se podría considerar la pregunta de si esto quiere decir «enseñar», como en Tit. 2:1. Con todo, el v. 35 señala en otra dirección.

106 La palabra αὐθεντεῖν (= tener autoridad sobre) aparece sólo aquí en el Nuevo Testamento.

107 A pesar de la exégesis de algunos que han querido cercenar todo lo que se pueda el significado de este pasaje, ἀνδρός (= varón, hombre) no puede aquí significar específicamente «su marido», como si fuera sólo cuestión de «una mujer que quiere imponerse a su propio marido». Esto no tiene que ver con una disposición para la vida familiar, sino con una prescripción litúrgica.

sideraba inapropiado para la mujer, de acuerdo con normas y patrones corrientes en los días de Pablo. A esto último el apóstol se refiere con las palabras «es vergonzoso», del mismo modo que en 1 Corintios 11 habla de lo que es «propio» (πρέπον, v. 13) y «vergonzoso» (αἰσχρὸν, v. 6) en relación con al problema de si la mujer debe o no orar y profetizar con la cabeza descubierta. También en este último caso se intenta dar expresión —de un modo cuyo sentido hoy nos resulta difícil descubrir[108]— a las distinciones entre la mujer y el hombre y acaso también a la sujeción de aquella a éste. En consecuencia, el tema más profundo —a saber, del lugar que desde un principio Dios escogió para la mujer en su relación con el varón— encuentra su forma concreta en el modo en que es propio, según las costumbres, que una mujer se conduzca en público tanto como en el reconocer su lugar ante el hombre. En relación con esto, a Pablo le preocupa —como lo manifiesta en otras partes— que la iglesia pudiera ofender a otros motivada por la conciencia de su nueva libertad. En este sentido evidentemente los corintios se permitían más libertades que otras congregaciones. Así que, Pablo exhorta a los corintios a mantenerse dentro de la línea general de conducta (*cf.* 1 Co. 14:33, 36ss.). Por otra parte, también hay que reconocer que hay un componente relativizante en tal apelación a la costumbre y a la «commune mesure» (=el sentido común), en la medida en que la posición subordinada de la mujer frente al hombre requiere ser expresada de una forma apropiada para un cierto tiempo y cultura.

(10) *Poderes extraordinarios, glosolalia*

Hay una conexión inequívoca entre los dones-ministerios que hasta este punto hemos tratado y los oficios que aparecen con mayor claridad en las últimas epístolas del apóstol Pablo. Pero el apóstol también menciona otros carismas —en particular en 1 Corintios 12 y 14— cuyo carácter en muchos sentidos se distingue de los oficios. Se trata, ante todo, de los dones mencionados en los puntos 11-15 de la lista que presentamos anteriormente. Se trata de los poderes, la fe, el don de sanidad, la glosolalia y su interpretación.

Los «poderes» o milagros mencionados primero (1 Co. 12:10, 28) —lo mismo que la «fe» que se menciona en 1 Corintios 12:9 (*cf.* 1 Co. 13:2)— son el don que el Espíritu confiere a ciertas personas para realizar hechos inusuales, para realizar milagros en el sentido más

108 Para las variadas opiniones sobre esta cuestión todavía no resuelta, véase los comentarios en particular de Lietzmann-Kümmel.

amplio de la palabra (*cf.* 1 Co. 13:2). El don de sanidad seguramente habrá sido uno de los dones más prominentes. Pablo habla de estos poderes especiales, no sólo en su catálogo de carismas, sino que en más de un pasaje testifica que su propia aparición fue acompañada de milagros. Por ejemplo, en Romanos 15:18, 19 se refiere a lo que Cristo obró a través de él para la obediencia de los gentiles «con palabra y obras, con potencia de señales y prodigios, con el poder del Espíritu de Dios». En 2 Corintios 12:12 menciona expresamente «las señales de apóstol», cumplidas en la iglesia de Corinto con «señales, prodigios y milagros» (*cf.* también Gá. 3:5 y 1 Ts. 1:5). Esto confirma lo que en otros lugares se dice del proceder de Pablo (Hechos 13:11, 14:3, 10, etc.).

En 1 Corintios 12, Pablo describe estos poderes como carismas otorgados por Dios a la iglesia, pero no a todos los creyentes (12:29, 30). Cuando el apóstol habla de este don usando el término «fe», lo emplea en un sentido especial. En este caso se trata de la confianza obrada por el Espíritu Santo, una confianza en la milagrosa ayuda divina que capacita para la realización de milagros (*cf.* Mr. 4:40, 9:23ss.; 11:22ss.; Mt. 17:20; Lc. 17:6).[109] Es un don que se distingue de los otros y no es peculiar de todos los creyentes (*cf.* 1 Co. 13:2: «si yo tuviera toda la fe...»). Debido a esto, la cuestión acerca de la naturaleza de este carisma se torna más urgente. Sabemos que la «fe» entendida como confianza en el poder milagroso de Dios, no sólo es dada a algunos, sino que —como surge de Romanos 4:17-20— también define la esencia de aquello que distingue a cada creyente como hijo y simiente de Abraham, frente a los hijos de incredulidad. Pero con este carisma no se trata únicamente de la certidumbre de lo que Dios hará a su tiempo y manera para el cumplimiento de sus promesas, sino de la certeza de estar capacitado por Dios para realizar un milagro en un punto específico del tiempo. Cristo reprochó a sus discípulos por su incredulidad o poca fe cuando fueron incapaces de realizar tales actos de poder (Mt. 17:20). Pablo habla en particular de las «señales de apóstol» (2 Co. 12:12). Esto nos fuerza a considerarse este carisma en íntima relación con la llegada del reino de Dios que se manifiesta en el anuncio del evangelio. Se trata de un don que Cristo confiere y quiere ver activo en la edificación de su iglesia; sin que, sin embargo, cada creyente se reconozca dotado de este carisma de fe o capacitado para obrar milagros.

---

109 Para este significado de πίστις (= fe), véase Bultmann, *TDNT*, VI, p. 206s. Brosch define este don como la «capacidad sobrenatural para discernir que Dios va a manifestar su poder, justicia y misericordia en un caso concreto y definido. Si otra persona que no posee este carisma desea inducir un milagro de Dios similar en un caso similar, la tal persona está 'tentando a Dios'». (*Charismen und Ämter*, p. 50).

Tenemos que opinar lo mismo de los «dones de sanidad», aunque 1 Corintios 12:9 los distingue de la «fe». No todos tienen estos dones (v. 30), ni debe haber celos o desprecio entre los creyentes por la diversidad de dones (1 Co. 2:14ss.; Ro. 12:4ss.). Pero una vez más aquí el Espíritu produce extraordinarios poderes. Aparte de esto, las epístolas de Pablo no contienen más información acerca de las sanidades. No significan el fin de la enfermedad, del sufrimiento y de la muerte en este mundo, ni constituyen el medio para que el que cree se libre del sufrimiento terrenal (*cf.* Ro. 8:22, 23; 2 Co. 12:7ss.; 2 Ti. 4:20). Las sanidades son más bien signos del poder soberano de Cristo y del significado todo abarcador de su reino. Son la obra del Espíritu Santo al servicio de la proclamación del evangelio. Tienen, sin embargo, una importancia claramente extraordinaria, y en las epístolas de Pablo no tienen un lugar permanente en lo que se refiere a la continua vida de la iglesia ni en su edificación, como se puede concluir debido a la falta de alguna forma oficial de este carisma.

No es menos notable la forma en que Pablo habla de la glosolalia (1 Co. 12-14). Como ya lo vimos, toca el tema en conexión con la profecía, lo que en parte lo lleva a elaborar más sobre él. Como ocurre con los dones de sanidad y de los milagros, en Pablo la glosolalia sólo se da como un carisma. Aparece en el catálogo de 1 Corintios 12 y en la discusión acerca del valor de la glosolalia en 1 Corintios 14. Si bien esto no significa que tal fenómeno no se diera en otras iglesias, era evidentemente prominente especialmente en Corinto. Pablo considera que debe decir algo sobre el asunto. El apóstol lo llama hablar u orar en lenguas.[110] También le asigna una función de glorificación de Dios para aquellos que tienen dicho don (1 Co. 14:2ss.). En 1 Corintios 13:2 alude a la glosolalia mencionando el hablar en lenguas humanas y angélicas. Puede ser que la glosolalia se considerara como una clase de «lenguaje celestial». Pablo tiene una actitud positiva hacia la glosolalia. En ella reconoce la obra del Espíritu en medio de la iglesia. Él mismo admite poseer este don, incluso en mayor grado que todos los demás en Corinto. Por otra parte, tiene a la profecía en mayor

110 El griego habla de γένη γλωσσῶν (= géneros de lenguas, 1 Co. 12:10, 28), de λαλεῖν γλώσσαις (= hablar en lenguas, 1 Co. 12:30; *cf.* 13:1) o γλώσσῃ (= en lengua, 1 Co. 14:2), de προσεύχωμαι γλώσσῃ (= oro en lengua, 1 Co. 14:14). No está del todo claro cómo hay que tomar el término γλῶσσα en este uso lingüístico. En vista del plural, el significado de «lengua» parece apenas adecuado. Más bien hay que pensar en γλῶσσα en el sentido de palabra desconocida e ininteligible (así, p. ej., Lietzmann). Behm piensa que se debe partir del significado «idioma», pero entonces como una expresión técnica para uno u otro idioma extraño (*TDNT*, I, p. 725). Con todo, el plural parece señalar más bien a palabras o sonidos individuales. Y la expresión ha adquirido, no obstante, un significado estereotipado.

estima, para lo cual ofrece fundamento pleno. Bien desearía él que todos hablasen en lenguas, pero mucho más que profetizaran (1 Co. 14:5); y concluye su exposición con esta declaración característica: «desead con ardor profetizar, y no impidáis el hablar en lenguas» (v. 39).

La manera en que 1 Corintios 14 coloca a la profecía en contraposición a la glosolalia nos ayuda a obtener un cuadro en cierto grado más claro de lo que aquí se quiere dar a entender. La glosolalia es hablar a Dios en un lenguaje ininteligible para otros (1 Co. 12:2, 28). Este hablar puede tener una significación variada, puede ser orar, cantar salmos, alabar, dar las gracias (*cf.* vv. 14ss.). Quien por el Espíritu habla cosas ocultas, no se halla fuera de sí en el sentido de no estar consciente de su hablar y de sus acciones. Por el contrario, habla a Dios y consigo mismo (v. 28), se edifica a sí mismo (v. 4). Incluso, si fuere necesario, es capaz de imponerse silencio a sí mismo (v. 28). Además, Pablo hace la aclaración de que si alguien ora, canta o habla en lenguas, lo hace con su[111] espíritu (πνεῦμα), pero no con su entendimiento (νοῦς, vv. 14ss.). Esto seguramente indica que el estado de conciencia no es el regular. Por supuesto que el «yo» está conscientemente activo, pero lo que se dice, ora o canta no admite que el entendimiento lo controle ni lo exprese en palabras.[112] En consecuencia, con relación a la glosolalia, el entendimiento queda sin fruto (v. 14). En otras palabras, el entendimiento no se involucra en el proceso y, por tanto, no puede actuar como un intermediario para que otros puedan participar en lo que dice aquel que está en éxtasis. En cuanto a los sonidos que se producen con la glosolalia, Pablo demuestra que son ininteligibles mediante el ejemplo que brindan los instrumentos cuando emiten sonidos en los que no se advierte diferencia de tonos. En este caso nadie puede distinguir lo que se toca en la flauta o el arpa, o qué se quiere decir con el sonido de la trompeta. Del mismo modo, la glosolalia carece de un claro sentido (εὔσημον λόγον = palabra inteligible, v. 9), y no se puede comprender el significado de los sonidos (τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς = el significado del sonido, v. 11). Por esto uno puede comparar la glosolalia con hablar «al aire» (v. 9); es decir, nadie comprende, nadie es alcanzado por mis palabras. Uno permanece ininteligible para

---

111 Algunos (entre otros, Lietzmann, *Cor.*, y Bultmann, *Theology*, I, p. 207) toman τὸ πνεῦμά μου (= mi espíritu) como referido al Espíritu divino impartido a los hombres, y no como referido al espíritu humano. Pero hasta donde sabemos, en ningún lugar se denota la posesión del Espíritu por medio del pronombre posesivo. Con todo, πνεῦμα tiene aquí un significado muy específico, relacionado con el Espíritu divino. Véase también en la sección 19, la nota 68.

112 En un «discurso inteligente e inteligible» (Bultmann, *Theology*, I, p. 211).

los demás, como cuando se habla en un lenguaje extranjero que no es familiar a los interlocutores (vv. 9-11). Los que así hablan ciertamente parecerán locos para aquellos que no conocen la glosolalia (v. 23).

Es esta falta de comunicación la que Pablo levanta como la gran objeción contra la glosolalia y por lo cual la ubica por debajo de la profecía, a menos que lo dicho se interprete y sea de edificación para la iglesia. Pero nada se puede esperar de la glosolalia que no se interpreta. El oyente ignorante de lo que se dice no puede decir «amén» (v. 16). En cuanto a los incrédulos, sólo puede ser una señal de su endurecimiento, es decir, que Dios permite que se les hable precisamente en una forma que no entiendan. Pablo comunica esta idea por medio de un uso peculiar de una declaración de Isaías 28:11ss. (1 Co. 14:21-22). Por todo esto, el apóstol dice que uno no debe expresarse en glosolalia, a menos que alguien presente la interprete. Si no hay quien lo haga, entonces lo mejor es callar. Además, no debe haber más de dos —a lo sumo tres— que hablen así, y cada uno a su turno (vv. 27-28). Todo se debe hacer con decoro y en orden.

Todavía en este contexto debemos referirnos a la interpretación de la glosolalia, mencionada como un carisma separado (*cf.* 1 Co. 12:10). El intérprete puede ser la misma persona que habla en lenguas (1 Co. 14:5, 13) o puede ser otra (v. 28).[113] Sin embargo, el don de interpretación no viene incluido en el don de glosolalia. Por eso, el que posee el don de lenguas debe rogar a Dios que le conceda poder interpretarlas (14:13). Sólo así puede su don llegar a ser beneficioso para los demás. Por consiguiente, debemos entenderse la glosolalia de la que Pablo habla como un fenómeno psicológico o parapsicológico,[114] en el cual el poder del Espíritu se manifiesta en ciertas personas —y quizás también en conexión con lo que ocurría en determinada localidad[115]— capacitándolas para así expresar sus sentimientos religiosos de una manera especial. Pablo señala con toda claridad el carácter extraordinario de este

---

113 *Cf.* Grosheide, *1 Cor.*, p. 374, n. 63.

114 En qué medida se puede hablar aquí de una predisposición natural, es algo que está fuera del alcance de nuestro análisis. No cabe duda que Pablo no considera que el carisma reside en el estado especial de conciencia o en los sonidos extraños —allí radica la limitación del carisma— sino en el modo en el cual el Espíritu hace de esto el medio de una peculiar experiencia religiosa. Para el aspecto «natural» de este asunto, véase también Schweizer, *Church Order in the New Testament*, p. 184.

115 W. Keilbach escribe en *RGG*, VI, 3a. ed., col. 1941, que en la historia de las religiones paganas la glossolalia no era un fenómeno ni muy frecuente ni muy importante. Pero agrega: «No obstante, tomaba una forma impresionante en los cultos griegos y en el misticismo extático del helenismo». En este sentido, no sería extraño que la glossolalia encontrara un molde inusual en la iglesia de Corinto ataviada con sus toques espiritualistas.

don. Se trata de un fenómeno acompañante a la salvación —pero no es la salvación misma— que algunos creyentes han recibido. El carácter altamente personal de este carisma explica la prudencia inequívoca con que Pablo lo juzga y la especial atención que le dedica.

72. El orden eclesiástico y la disciplina

La edificación de la iglesia no sólo está provista de carismas y de quienes han sido dotados con los mismos, sino también necesita la observancia de cierto orden y el reconocimiento de cierta ley en la congregación. Aquí nos topamos otra vez —y por cierto que de modo muy directo— con la relación entre lo carismático y lo institucional en la edificación de la iglesia, así como con la controversia sobre dicha relación que una y otra vez ha surgido en la historia de la interpretación.[116] La literatura más reciente sobre este asunto[117] ha superado la concepción de Sohm, quien decía que para Pablo, en particular, «iglesia» y «ley» constituyen una contradicción interna. Los especialistas tampoco están satisfechos con la concepción de Harnack, quien afirmaba que en la medida que se hable de ley y orden eclesiásticos como presentes ya en Pablo —y en todo el Nuevo Testamento—, esto no es otra cosa que haber adoptado categorías mundanas y formas legales para la edificación externa de la vida eclesiástica.

Lo cierto es que, la manera en que Pablo desea que se mantengan el orden y la disciplina en la iglesia, deja en claro que, según él, esto responde a la esencia de la iglesia como pueblo santo de Dios y como el cuerpo de Cristo que se manifiesta en forma visible. La pregunta es ahora cuál es su contenido y hasta qué punto se puede llegar a tener una idea clara de la edificación de la iglesia entendida en términos de orden eclesiástico.

Las ordenanzas deben obedecer al «ser» de la iglesia

Ante todo, se debe afirmar que para promover la edificación, Pablo no busca su fuerza produciendo toda clase de regulaciones y orde-

116 *Cf.* la sección 70. Para lo que sigue aquí, la nota 45 es también en parte importante.

117 Además de la literatura ya mencionada, véase, p. ej., E. Käsemann, «Sentences of Holy Law in the New Testament», *New Testament Questions of Today*, pp. 66ss.; H. von Campenhausen, *Die Begründung hirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus*, 1957; del mismo autor junto con H. Bornkamm, *Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche*, 1959; W. Maurer, «Vom Ursprung und Wesen kirchlichen Rechts», en *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, 1956; R. Bohren, *Das Problem der Kirchenzucht im Neuen Testament*, 1952; F.W. Grosheide, *Wat leert het Nieuwe Testament inzake de tucht?*, 1952.

nanzas legalistas, sino que en primer lugar quiere hacer a la iglesia consciente de su propio ser para que a partir de ello examine *in concreto* la organización de la vida eclesiástica y haga que dicha organización responda a su ser. Ya hemos visto[118] que en su parénesis Pablo apela repetidamente al discernimiento de la iglesia como congregación madura (Ro. 15:14; Col. 2:5; Fil. 1:5, 6, 9ss.). Esto no sólo vale para la vida cristiana en general, sino también para la organización de la vida congregacional en su más estricto sentido. Por esto, Pablo continuamente pone el mayor cuidado en no usurpar los poderes propios de la iglesia (1 Co. 5:4; 2 Co. 8:18, 23; 1 Co. 16:3).

Debe haber un orden

Pero esta libertad e independencia no deben separarse del gran principio de que en la iglesia debe prevalecer una condición de orden justamente por tratarse del pueblo de Dios. Todo debe hacerse decentemente y con orden. Dios no es Dios de confusión, sino de paz; esto es, de una condición de bienestar (1 Co. 14:40, 33). La iglesia debe establecer reglas para sí misma, y Pablo también las fija de muchas maneras para la iglesia. El apóstol exige que haya orden (τάξις) donde falta, y lo alaba donde lo hay (Col. 2:5), y quiere que la congregación se sujete al orden (1 Co. 16:16; Ef. 5:21).Todo intento de atacar este orden en nombre de la libertad del Espíritu es una aberración, porque el carisma que proviene de Dios es incompatible con el desorden (1 Co. 14). Correctamente se ha dicho que, durante toda su vida como apóstol, Pablo se opuso a la arbitrariedad de los carismáticos y les puso límites sobre la base de un sano juicio, del amor, las buenas costumbres y la cruz de Cristo. Y precisamente de esta forma colocó a los carismas bajo la libertad y la disciplina de Cristo y su Espíritu, que son los fundamentos y fortaleza de una iglesia en verdad ordenada.[119] De acuerdo con esto, se demuestra cuán arbitraria es la noción que descubre los carismas de Cristo y su Espíritu sólo en lo libre, espontáneo y concreto, y no en lo institucional, fijo y ordenado.[120] Por consiguiente, Pablo no se limita a dar «consejos» específicos que ofrece a la iglesia para su consideración (como p. ej. en 1 Co. 7:6[121]), sino que sus instrucciones tienen el carácter de manda-

118 Véase más arriba, la última parte de la sección 46

119 Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, pp. 84s.

120 *Cf.* Bultmann, quien se opone a la concepción espiritualista que toma como normal lo que Pablo en 1 Co. 12 y 14 combate —o al menos limita— precisamente como peligroso (*Theology*, II, p. 98).

121 Pablo dice: κατὰ συγγνώμην οὐ κατ᾽ ἐπιταγήν, «por vía de concesión, no por mandamiento».

miento (παραγγελία, παραγγέλλω; 1 Ts. 4:2; 1 Ti. 1:18; *cf.* v. 5; 1 Co. 7:10; 11:17; 1 Ts. 4:11; 2 Ts. 3:4, 6, 10, 12; 1 Ti. 1:3; 4:11; 5:7; 6:13, 17) o de «ordenanzas» (διατάσσω, διατάσσομαι; 1 Co. 7:17; 11:34; 16:1; Tit. 1:5). De modo similar, la palabra «exhortar» (παρακαλέω) —que usualmente se emplea en sentido pastoral general— algunas veces puede tener un significado que pertenece más al área del *orden eclesiástico;* a veces toma el sentido de «decretar» «ordenar». Esto ocurre muy claramente, por ejemplo, en 1 Timoteo 2:1 (*cf.* 6:2; Tito 2:15). También con la misma connotación en Romanos 16:17; 2 Corintios 8:6; 9:5; 2 Tesalonicenses 3:12. Pero incluso sin el uso de esta terminología especial, el carácter preceptivo de las declaraciones de Pablo surge a veces claramente. Por ejemplo, esto ocurre en 1 Corintios 14, donde se observa una cierta característica estereotipada en la forma de estas prescripciones. En el primer miembro de una oración se repite una posibilidad o situación específica, mientras que en el segundo aparece el mandamiento de Pablo en «jusivo decretativo»[122] (1 Co. 14:13, 30, 35, 37).

En la mayoría de las cartas de Pablo, nos encontraremos con ordenanzas o reglas como éstas para la vida congregacional. No aparecen en forma sistemática, sino según lo requiera la necesidad o la ocasión. En 1 Corintios esto ocurre como respuesta a ciertos problemas y preguntas que le habían hecho llegar al apóstol. Por ejemplo, 1 Corintios 7:1 introduce el tema del matrimonio; 1 Corintios 8:1 habla de la actitud que se debe adoptar acerca de la carne sacrificada a los ídolos; y 1 Corintios 12:1 sobre los carismas. También regula la manera como debe conducirse una mujer en la iglesia (1 Co. 11:2ss.), la forma correcta de observar la santa cena (1 Co. 11:17ss.). En otros pasajes, regula la obligación de proveer remuneraciones a los que instruyen a otros en la Palabra (Gá. 6:6; 1 Co. 9:14; *cf.* Ro. 15:27), la cautela que se debe tener ante doctrinas que producen discordia y el deber de apartarse de quienes las difunden (16:18), la necesidad de honrar a quienes se han consagrado a la causa del evangelio y estar a su disposición (1 Co. 16:15ss.). Todo esto tiene el fin de persuadir a la iglesia a preservar su propio carácter, de hacerla vivir en orden y armonía, de conducirla a un servicio común responsable y apropiado a Dios, de darle seguridad frente al error y el cisma.

Distinción equivocada

Las regulaciones de gobierno y orden que Pablo da para la vida de la iglesia no se dejan sistematizar fácilmente, pues en sus epísto-

---

122 Käsemann, *New Testament Questions of Today*, p. 74.

las aparecen con un carácter mayormente incidental y se conectan con lo que se presume ya familiar. Pero esto no quiere decir que haya una diferencia profunda y fundamental en este punto entre las epístolas de Pablo más antiguas y las Epístolas pastorales. Algunos exégetas toman esta supuesta diferencia como si fuera una verdad inconmovible, pero debemos rechazar el contraste según el cual, en las primeras cartas Pablo atribuye sus ordenanzas directamente a Cristo Jesús y su Espíritu, mientras en las segundas el Espíritu actúa como el Espíritu de cierto principio; a saber, como la fuerza de la tradición apostólica y santa.[123] La diferencia consiste en que en las epístolas pastorales Pablo «decreta» y toma medidas reglamentarias por medio de sus colaboradores (1 Ti. 1:3, 18; 4:11;5:7; Tit. 2:1, 15, etc.), para lo cual se pueden aducir paralelos en las epístolas más antiguas (*cf.* p. ej. 2 Co. 8:6ss.). Es obvio que aquí lo personal y situacional se diluye, y que se desarrolla un patrón de prescripciones y ordenanzas más estables. Sin embargo, en cuanto al contenido de estos preceptos, tal hecho no marca todavía una diferencia esencial. Por ejemplo, en 1 Timoteo 2:1-3:13 se dan prescripciones específicas para la reunión y la organización de la iglesia; prescripciones que alguien ha calificado como «la forma de gobierno más antigua».[124] Pero estas prescripciones no tienen un carácter distinto de lo que Pablo ordena, por ejemplo, en 1 Corintios 11 y 14 en relación con la reunión de la iglesia, prometiendo poner las demás cosas en orden cuando él llegue (1 Co. 11:34). En ambos casos, se trata de que la iglesia sepa cómo comportarse en la casa de Dios (1 Ti. 3:15). El carácter de las normas contenidas en las Epístolas pastorales surgen de la naturaleza de la iglesia en la misma medida que lo hacen en las epístolas más antiguas (*cf.* 1 Ti. 2:3ss.; 3:15ss.; Tit. 2:11ss.; 3:4ss.), y cuando la situación lo merece, las cartas más antiguas también entran en detalles, lo mismo que las más tardías (*cf.*, p. ej. 1 Co. 14; 16:2; 1 Ti. 5:9ss).

La disciplina

En cuanto al orden eclesiástico ya hemos dicho algo acerca de las reuniones, ministerios y oficios. Ahora queda que hablemos de lo que Pablo escribe sobre el ejercicio eclesiástico y mutuo de la disciplina. Pablo no sólo habla de exhortarse unos a otros[125] (Ro.

---

123 Para ese efecto, véase Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, p. 255.

124 *Cf.* J. Jeremias, *Die Briefe an Timotheüs und Titus* (NTD), p. 13.

125 Acerca de esto, véase más extensamente Bohren, *Das Problem der Kirchenzucht im Neuen Testament*, pp. 91ss.; Grosheide, *Wat leert het Nieuwe Testament inzake de tucht?*, pp. 8ss.

15:14; Col. 3:16; 1 Ts. 4:18), intentando rescatar así a los desordenados (1 Ts. 5:11, 14; Gá. 6:1, 2, etc.), sino que también exige que la congregación actúe aplicando el derecho eclesiástico a quien permanece impasible ante la amonestación o que a causa de groseras inmoralidades ya no puede ser tolerado como miembro de la iglesia.

2 Tesalonicenses 3

Pasando por alto 2 Corintios 2:6, 7, donde el cuadro es menos claro, se debe hacer referencia ante todo a 2 Tesalonicenses 3:6, donde Pablo ordena a la iglesia, en nombre de Cristo, apartarse de todo hermano que ande desordenadamente, y no según la tradición doctrinal autoritativa del apóstol. Y en el versículo 14, añade que si alguno no es obediente a lo que Pablo escribe en su epístola, la iglesia debe marcarlo[126] y no juntarse más con él, para que se avergüence. La pregunta que aquí surge es si lo que se quiere decir es que la persona es expulsada de la iglesia o si más bien se habla de una medida dentro de la congregación misma, por la cual se suspende la relación normal con la persona —para hacerle ver de este modo que su conducta es inaceptable— pero sin negarle la amonestación fraternal. Por la naturaleza del pecado que aquí se contempla, (*cf.* v. 11) y dado que Pablo pide que se continúe amonestando a tales personas y se les siga considerando como hermanos (v. 15), la segunda opción parece la más probable. La iglesia no debía romper por completo con el transgresor. Sin embargo, es notable cuánto énfasis pone Pablo en el carácter santo e intachable de la iglesia en el mundo, y en qué medida desea dar a sus prescripciones no sólo un significado ético o «medicinal», sino una fuerza de forma de gobierno de la iglesia. Cuando ocurre un caso como el expuesto, de inmediato la iglesia se debe poner en acción. En el caso de 2 Tesalonicenses 3, la acción no es la expulsión definitiva de la iglesia, sino la inmediata acción fraternal que hará que el implicado sea enfrentado con la consecuencia de sus actos.

1 Corintios 5

En cambio, en 1 Corintios 5 Pablo desea que se dictamine una sentencia más severa. El apóstol reprocha a la iglesia por el hecho

---

126 Pablo usa la forma σημειοῦσθε (= señalizad), lo que debe entenderse como la acción en la que, de una manera u otra, sele comunica a la iglesia. Para similares medidas en este ejercicio de disciplina dentro de la sinagoga, véase, p. ej., Strack-Billerbeck, IV, 1, p. 309.

de no haber quitado de su medio a un miembro que vive en grave inmoralidad, y demanda que sobre él se ejecute la sentencia que el apóstol ya ha determinado para el transgresor.[127] Pablo dice que «sea entregado a Satanás para la destrucción de su carne, a fin de que su espíritu sea salvo en el día del Señor» (5:5). Es evidente que se trata de expulsarlo de la iglesia. Pero tal expulsión se describe como ser entregado a Satanás en el nombre del Señor Jesús. Cuando la iglesia se congrega en el nombre de Cristo (*cf.* Mt. 18:20), la iglesia debe verse a sí misma como la ejecutora del pleno poder del Señor para trasladar al pecador desde el dominio salvador de Cristo a la espera del poder de Satanás (*cf.* Gá. 1:4; Col. 1:13). Este traspaso significa para el pecador que su carne es abandonada a la «destrucción». Con frecuencia esto se toma como si ser entregado a Satanás significara la muerte del pecador.[128] Pero si así fuera, entonces no queda claro[129] cómo deben entenderse las palabras que siguen: «a fin de que su espíritu sea salvo». Si la muerte ocurre, entonces ya no hay lugar para la salvación. Por tanto, es más probable que la expresión «destrucción de la carne» se refiera a una aflicción física grave que afecta la vida temporal[130] y que atacará al pecador que ha sido entregado a Satanás (*cf.* 2 Co. 12:7; Lc. 13:16, *cf.* Job 1, donde el sufrimiento se atribuye a la obra de Satanás). De esta forma, la última parte del versículo hablaría de un posible giro espiritual, surgiendo la salvación como consecuencia (*cf.* una expresión similar en 1 Ti. 1:20).

Una vez más, la expulsión de la iglesia tiene un doble propósito. En primer lugar, consiste en limpiar a la iglesia de aquellos que la contaminan con su conducta. La continuación del pasaje (vv. 9ss.) entra en más detalles —algo parecido a 2 Ts. 3:14— al mandar a la congregación a que no se junten con gente que, por más que puedan llamarse hermanos, comete toda clase de pecados. Incluso les dice que ni siquiera coman con ellos. Pero a diferencia de 2 Tesalonicenses 3, aquí se requiere que el culpable sea expulsado de la congregación. El segundo objetivo es la conversión del

---

127 Acerca de esto, véase también más adelante en esta misma sección

128 Así, p. ej., Lietzmann-Kümmel en 1 Co. 5:5; Büchsel, *TDNT*, II, p. 170, n. 9; Schneider, *TDNT*, V, p. 169; Käsemann, *New Testament Questions of Today*, p. 71; Bohren, *Das Problem der Kirchenzucht*, p. 110, y la literatura que allí se menciona en la nota 135.

129 *Cf.*, p. ej., Bohren, *ibid.*, pp. 111ss.

130 Varios padres griegos también lo entendían en ese sentido (*cf.* K. Staab, *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, 1933, pp. 178, 243ss.); Grosheide, (*1 Cor.*, pp. 143, 144) interpreta ὄλεθρον τῆς σαρκός como «destrucción del pecado» en el camino de un proceso de purificación. Pero resulta difícil comprender la expresión con ὄλεθρον (= destrucción) refiriéndose solamente al pecado.

pecador, aunque por un medio mucho más drástico: entregándolo al poder destructivo de Satán.[131]

Tito 3:10

Finalmente, se debe mencionar la ordenanza de Tito 3:10, que se refiere al hereje que por medio de doctrinas falsas compromete la unidad de la iglesia con su herejía. Pablo ordena que Tito, después de una primera y segunda exhortación, rechace a ese hombre. Aquí también significa expulsarlo de la congregación, como surge también del juicio muy negativo acerca de este pecador (v. 11). La pregunta, pues, es qué se quiere decir por la primera y segunda exhortación. Como explicación con frecuencia se cita Mateo 18:15-17, y por cierto que justamente. Un antecedente semejante se debe buscar en la práctica disciplinaria de la sinagoga, donde lo habitual era no proceder a la excomunión antes de que se hubieran hecho repetidas advertencias.[132] La sinagoga también distinguía entre expulsión provisoria y terminante, de lo cual puede tal vez aclararse más la diferencia entre el procedimiento de 2 Tesalonicenses 3 y el que encontramos en 1 Corintios 5 y Tito 3.

Los límites entre la iglesia y el mundo

Para nuestro propósito no es necesario investigar todo esto con lujo de detalles. Lo dicho establece que respecto a la disciplina de la iglesia, Pablo quiere que se observen reglas claras. En su búsqueda de un orden claro encontró afinidad, en cierta medida, con la sinagoga judía de la cual él procedía. No hay nada más ajeno a

---

131 Aquí también se puede pensar en la fórmula de anatema que con frecuencia empleaba Pablo (Ro. 9:3; 1 Co. 16:22; Gá. 1:8, 9; *cf.* 1 Co. 12:3). Sin embargo, el anatema —al menos en la LXX— no es ser abandonado al poder de Satanás, sino al juicio de Dios (*cf.* Behm, *TDNT*, I, pp. 354s.). En general se trata de aquello que, por parte de Dios o en el nombre de Dios, ha sido abandonado a la destrucción (*cf.* Strack-Billerbeck, III, p. 260). Hasta donde nosotros podemos ver, Pablo nunca emplea la palabra en el contexto del ejercicio congregacional de la disciplina. A partir de una comparación entre 1 Co. 16:22 y la Didajé 10:6, algunos ciertamente han querido inferir que el anatema era pronunciado al comienzo de la celebración de la Cena frente a los posibles incrédulos o indignos (*cf.* G. Bornkamm, «The Anathema in the Early Christian Lord's Supper Liturgy», en «On the Understanding of Worship», *Early Christian Experience*, pp. 169ss.). Concluir a partir de esto que en la iglesia cristiana primitiva había una Cena del Señor «abierta» que era, por ejemplo, también accesible a aquellos que no habían recibido el bautismo (*cf.* Bornkmamm, pp. 171s.), es injustificado. Si el anatema tenía un lugar en la liturgia de la cena, entonces era seguramente como un llamado para que la iglesia misma se autoexamine (*cf.* 1 Co. 11:28).

132 Para la expulsión de la sinagoga, véase Bohren, *Das Problem der Kirchenzucht*, pp. 23ss., y la literatura citada allí; también Strack-Billerbeck, VI, 1, p. 298; A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, 29a. ed., II, 1934, p. 183.

Pablo que la idea de que la iglesia y el Espíritu son inconciliables con la ley y el derecho. Por mucho que la iglesia se esfuerce por tener en cuenta la salvación del pecador en el ejercicio de la disciplina, esto no debe resultar en la relajación de los límites que separan lo correcto de lo que no lo es, y que hacen la diferencia entre la iglesia y el mundo.[133] Estos límites deben mantenerse mediante la aplicación de ordenanzas claras, y dicha aplicación tiene su norma no sólo para la vida moral, sino para la doctrina recibida en lo que fue transmitido a la iglesia y a sus líderes como *paradosis* apostólica (παράδοσις = tradición, 2 Ts. 3:6, 14; 1 Ti. 6:20; 2 Ti. 1:14; Tit. 3:10; *cf.* 1 Ti. 4:7). Y todo esto adquiere una fuerza tremenda, porque en las epístolas —que preservan tales medidas y reglamentaciones drásticas— se mencionan sólo incidentalmente y sin explicación detallada. Así se confirma lo que hemos venido percibiendo reiteradamente, a saber, que, en cuanto al orden que Pablo requería de las iglesias, se debe ser muy cauto con el argumento de silencio y que las iglesias ya habían sido informadas plenamente sobre tales asuntos, mucho más profusamente de lo que nosotros podemos recoger basándonos en tales epístolas.

Los depositarios de la disciplina

Es importante hablar de quiénes son aquellos que son los depositarios de estos poderes y por quiénes debe ser mantenido el orden en el gobierno eclesial. Aquí enfrentamos un problema más bien complicado. Pero es conveniente internarse en él más profundamente.

En lo que hasta este momento se ha tratado, hemos visto una doble tendencia. Por un lado, la iglesia misma debe estar consciente de su responsabilidad en cuanto al orden y disciplina en su medio. Por el otro, la iglesia debe saber que ella misma se halla sujeta a este orden y debe obedecerlo por cuanto ha sido establecido por Dios.

La iglesia como depositaria del orden y la disciplina

En cuanto a la conciencia que la iglesia debe tener de su responsabilidad, hay que señalar que, en sus epístolas, el apóstol constantemente se dirige a la iglesia, con las únicas excepciones de Filipenses 1:1 (donde aparecen obispos y diáconos como los des-

133 Véase también Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinisches Paränese*, pp. 159ss.

tinatarios) y de las Epístolas pastorales. Pero en ningún otro lugar, Pablo se dirige a los funcionarios oficiales. Incluso en un caso de disciplina tan severa como el discutido en 1 Corintios 5, el apóstol reprocha a la iglesia por no haber tomado cartas en el asunto inmediatamente. Además, Pablo quiere que esté activa en el ejercicio de la disciplina, justamente cuando estén «reunidos vosotros y mi espíritu, con el poder del Señor Jesucristo» (1 Co. 5:4). Aunque la interpretación de tal pronunciamiento ofrece ciertas dificultades,[134] es ciertamente claro que la iglesia, junto con el apóstol, es la ejecutora de la sentencia en contra del pecador. Sentencia que Pablo ya había determinado (v. 3). Al mismo tiempo, la ejecución de la disciplina no sólo debe ocurrir apelando al mandato que Cristo Jesús una vez impartió, sino también estando conscientes de que Cristo mismo está presente en la iglesia y, por tanto, conscientes de la autoridad y poder espiritual que la iglesia posee para actuar.

La iglesia debe tener una correcta percepción del concepto paulino de la iglesia y de la forma de gobierno que deben imperar en su medio. Pero para que logre captar dicha percepción es fundamental que la iglesia no se someta como una multitud sumisa y menor de edad bajo la autoridad que le ha sido establecida, sino que entienda que la iglesia misma tiene la vocación y el poder para edificarse a sí misma según la voluntad de Dios. Pablo reprocha a la iglesia cuando la congregación no está consciente de esto y no se conduce como «perfecta» en Cristo, sino como una colección de novicios y menores de edad en la vida espiritual. El apóstol desaprueba cuando la gente usa el nombre de Pablo o de Apolos para pelear unos con otros, como si tales servidores no fueran otra cosa que simples medios usados para la conversión de la gente. Por lo tanto, ellos deben saber que no son la obra de Pablo o de Apolos, ni tienen por qué nombrarles a su favor, ni mucho menos disimular las divisiones de la iglesia apelando a la autoridad de ellos. La iglesia es el edificio de Dios, el templo en el cual Dios habita. La gloria y autoridad de la iglesia no se fundan en que puede apelar a hombres. Todas las cosas son de la iglesia, ya sea Pablo, Apolos, o Cefas, y ella es de Cristo Jesús (1 Co. 3:1ss.; 21ss.).

---

134 La dificultad radica en cómo entender eso de «reunidos vosotros y mi espíritu». Se han intentado toda clase de interpretaciones. Véase, p. ej., Lietzmann-Kümmel, *Cor.* Según nuestro criterio, si se tiene en cuenta el v. 3, deberíamos entender la expresión como una forma (seguramente muy) gráfica de hablar. De esta forma Pablo expresa su autoridad y cooperación frente a la sentencia que va a ejecutarse.

Los líderes como depositarios del orden y la disciplina

El segundo punto de vista es que la iglesia misma está bajo el orden y disciplina de Dios. Éste es un punto igualmente importante. La iglesia está sujeta a la autoridad y al orden que tienen validez en su medio, y les debe obediencia. Y esto no ocurre por mutuo acuerdo solamente, o como una estipulación de la comunidad eclesial, sino porque se trata del orden y autoridad que Cristo en persona estableció sobre la iglesia. Este orden y autoridad tampoco son abstractos, sino que asumen una forma concreta en las personas de la iglesia que están investidas por Dios con estos poderes espirituales plenos, y en el control que estos funcionarios ejercen.

Ya ha quedado suficientemente establecido que Pablo mismo está consciente de tener esta autoridad, y sobre esta base requiere a la iglesia que obedezca sus ordenanzas. Pero él no restringe esta autoridad a sí mismo. También la adjudica a quienes ejercen su liderazgo en virtud de los carismas que recibieron o de su posición desde un principio en la iglesia. No importa cuán poco resalten los esbozos del oficio como algo fijo en sus epístolas más antiguas, ya en su primera epístola a la recién establecida iglesia de Tesalónica, Pablo indica a sus lectores que deben tener en alta estima a sus líderes (5:12ss.). En 1 Corintios, Pablo afirma que todos los dones y ministerios deben ser entendidos a la luz de las relaciones orgánicas del cuerpo de Cristo. Pero en esta misma epístola también dice que la iglesia debe estar en sujeción; esto es, que debe respetar el orden (ὑποτάσσομαι) que representan aquellos que se ponen al servicio de los santos y que trabajan asiduamente para la iglesia (1 Co. 10:16, 18; *cf.* Fil. 2:29). Se da, pues, una doble relación en la que la iglesia es el sujeto y a la vez el objeto. La iglesia que ha sido enseñada por Dios es también la portadora de los dones, ministerios y poderes plenos que Cristo le confirió. Al mismo tiempo, es el objeto de esta autoridad. Y este doble aspecto —quizás pudiera decirse esta dependencia recíproca— no sufre de una contradicción interna, sino que surge de la esencia de la iglesia neotestamentaria y puede comprenderse de un modo particular cuando se percibe el significado del cuerpo de Cristo. Pues es en esta comunicación, en esta comunión corporativa entre Cristo (cabeza) y la iglesia (cuerpo) que todos los carismas, ministerios y oficios le son otorgados. La iglesia es en sí misma la portadora de los dones, y todos estos dones no funcionan fuera o por sobre de la misma, sino en el cuerpo que es el cuerpo de Cristo. Los dones son parte de las articulaciones y coyunturas que la constituyen y que nutren el funcionamiento del cuerpo (Ef. 4:16).

Por tanto, es Dios, es Cristo, es el Espíritu Santo, quienes «designan», «otorgan» y «asignan» apóstoles, profetas, maestros en la iglesia (1 Co. 12:28; Ro. 12:3; Ef. 4:7, 8, 11; Ro. 12:6; Gá. 2:7, etc.). Ellos son los edificadores que pertenecen a Dios, los obreros de la viña, los mayordomos (1 Co. 3:6ss.; Ro. 15:20; 1 Co. 4:12; Tit. 1:7). El ministerio del Espíritu y el morar de Cristo en su cuerpo se hacen visibles en ellos. Por tal razón, el ejercicio del oficio y el funcionamiento de dones y poderes en la iglesia jamás son tan sólo un servicio mutuo que los miembros se prestan unos otros. La disciplina tampoco es sólo una supervisión recíproca. Se trata del don otorgado por Cristo, se trata de la verdad y la ley del Señor. Los plenos poderes de Cristo son administrados e investidos en ellos. De manera que, Cristo mismo da la autoridad a quienes la sustentan para la edificación de la iglesia. Por esto, la iglesia debe reconocer, honrar y sujetarse a ellos en obediencia.

El cuerpo de Cristo

Pero no es menos esencial saber que este equipamiento de la iglesia —con carismas, ministerios y plenos poderes— no crea un nivel o autoridad que pudiera ubicarse entre la iglesia y su Señor. Porque cualquier cosa que equipe a la iglesia a través de apóstoles, profetas y maestros dados por Cristo —ya sea mediante instrucción, admonición, disciplina o consuelo—, siempre se la dota en su calidad de cuerpo de Cristo, en cuya comunión también funcionan todos los dones oficiales y los plenos poderes. No hay poder ni oficio aparte de la iglesia; y estos no tienen nada en sí mismos que no lo haya recibido la iglesia misma. La cuestión de si la iglesia es el sujeto u objeto de los plenos poderes que en su medio ejercen ciertas personas, se desmorona tan pronto cuando uno divisa a la iglesia como *corpus Christi*. La iglesia trabaja y lucha junto a ellos en oración y vigilancia (2 Co. 1:11; Ef. 6:18; Fil. 4:3; Col. 4:3; 1 Ts. 5:25; 2 Ts. 3:1, etc.). La iglesia debe ubicarse a sí misma bajo los poderes, el oficio y la disciplina espirituales. Pero a la inversa, todos estos se hallan bajo el juicio de la iglesia. Pablo dice esto expresamente de los profetas. No sólo los espíritus de los profetas deben estar sometidos a la autocrítica de los profetas mismos, sino que los otros profetas también deben juzgar cuando uno de ellos habla (1 Co. 14:32, 29). Crítica adecuada, ¡pero crítica al fin y al cabo! Y eso es algo que no sólo se aplica al cuerpo de profetas, sino a toda la iglesia. Así como no están autorizados a despreciar la profecía y apagar el Espíritu, tampoco pueden dejar de poner a prueba todo para retener sólo lo que es bueno (1 Ts. 5:19ss., *cf.* 1 Juan 4:1). Además, aquí están en juego no solo los carismas no

oficiales, sino también los oficiales, ya que entre ellos no hay diferencia en principio. En las Epístolas pastorales el carácter institucional de ciertos ministerios resalta con más claridad que en otros pasajes, y también resalta el *Gegenüber* (= «el estar enfrente de») del oficio con respecto a la congregación. Pero en ningún otro lugar están los prerrequisitos para el oficio más plenos y seriamente puntualizados que en dichas cartas. El portador del oficio debe respetar dichos requisitos en su ministerio, pero aquellos que tienen la labor de elegir a los obispos y diáconos también deben exigir continuamente que se respeten.

Aunque en las epístolas de Pablo no encontramos ninguna doctrina claramente desarrollada acerca del oficio, todo lo visto hasta ahora nos dice que su doctrina armoniza con lo que encontramos en el resto del Nuevo Testamento sobre la investidura de ciertos poderes y ministerios. Pudiera ser que, a primera vista, se presentara una diversidad mixta que no pudiera combinarse y unificarse de inmediato. Por ejemplo, la elección de Matías se lleva a cabo con oración y echando suertes después de que fueran propuestos dos nombres por la asamblea de la congregación (Hch. 1:15; 23ss.). La iglesia ofrece dos candidatos pero el Señor mismo elige. En Hechos 6, la iglesia misma elige a los siete y los presenta ante los apóstoles. Estos oran y les imponen las manos. El Espíritu dice a los profetas y maestros: «Separadme a Bernabé y a Saulo». Después de ayunar y orar les imponen las manos y son enviados. Aunque no se dice con exactitud quiénes oraron y ayunaron (si la iglesia, o los profetas y maestros), está claro que, por un lado, Cristo mismo (por su Espíritu) es la persona que actúa llamando a una tarea y oficio específico. Por el otro lado, la ejecución del llamado tiene lugar en la iglesia mediante la oración y el ayuno de la iglesia misma (*cf.* 14:23). Así, pues, en otro lado se le puede decir simplemente a los obispos de Éfeso: «el Espíritu Santo os ha puesto en la iglesia» (Hechos 20:28), mientras que en Hechos 14:23 se dice que Bernabé y Pablo designaron ancianos. De modo similar, Timoteo recibió su llamado especial por medio de una profecía (1 Ti. 1:18) y mediante la imposición de manos del cuerpo de ancianos (1 Ti. 4:14), pero en cambio se le encarga a Tito la designación de ancianos de ciudad en ciudad (Tit. 1:5).

A primera vista pudiera parecer que aquí se entrecruzan todo tipo de ideas, y que sobre un terreno tan diverso uno podría defender la sucesión apostólica, como también el llamado (vocación) directo del Espíritu Santo, la designación del oficio por medio de voces proféticas, o la investidura al oficios como solamente una acción de la congregación.

Sin embargo, cuando se investiga el cuadro total es evidente que en cada investidura de poder y la autoridad oficial para actuar, se presentan dos elementos diferentes. En primer lugar está Cristo mismo, quien no sólo desea que el oficio sea mantenido y establecido a la manera de transferencia del poder una vez dado, sino que obra por su Espíritu en la congregación, de modo que la obra del Señor pueda ser cumplida en la tierra, su iglesia sea edificada y su poder actúe para investir a personas calificadas con ese fin. En segundo lugar, está la congregación misma que en el nombre del

Señor designa y escoge a las personas en cuestión, y las capacita para actuar en la obra que se les encargó.

Funcionarios de la iglesia

En cuanto al surgimiento de funcionarios oficiales en la iglesia primitiva, se deberá tener en cuenta las diferentes situaciones y grados de independencia de las congregaciones, y las más o menos consolidadas condiciones. Mientras que la mayoría de las epístolas están dirigidas a las iglesias mismas, las Epístolas pastorales se dirigen a los colaboradores cercanos de Pablo, quienes bajo sus instrucciones deben actuar con autoridad reglamentaria. Deben designar ancianos donde haga falta (Tit. 1:5), y deben poner las cosas en orden donde haya peligros de excesos (1 Ti. 5:5ss.). De las mismas epístolas se puede inferir que los crecientes riesgos que amenazaban a la iglesia de parte de las posiciones heréticas, constituyeron una poderosa razón para guardar un orden más estricto y alentar una edificación más firme de la iglesia.

La teoría errada de la sucesión apostólica

Por otra parte, hay algunos que creen que en las personas comisionadas por el apóstol —que aparecen bajo la apariencia de Timoteo y Tito— debe verse el eslabón intermedio entre el apostolado y el episcopado monárquico en el cual, entonces, podría comprobarse la sucesión apostólica.[135] Esta teoría, en muchos sentidos, está en conflicto con la situación histórica real que se describe en las Pastorales. Las personas de Timoteo y Tito funcionan como líderes *temporales* en las iglesias de Efeso y Creta respectivamente (*cf.* 1 Ti.1:3; 3:15; 2 Ti. 4:9ss.; Tit. 1:5; 3:12ss.). El objetivo de su misión y el de las epístolas que se les dirigen es precisamente conducir a las iglesias y a los oficios que en ellas se desarrollan a un mayor grado de independencia, en vista de la ausencia de Pablo y de su cercana muerte. Entre otras cosas, la bendición final de las cartas dirigidas a Timoteo y Tito prueban que eran cartas destinadas a ser leídas en las reuniones de la iglesia. Su intención es cumplir la función de *tradición* (παράδοσις) apostólica, llegando a ser incluidas en el canon como tales. Por cierto que a Timoteo y Tito se les otorga la autoridad para designar funcionarios oficiales (1 Ti. 5:22; Tito 1:5), pero esto no quiere decir que esto sucedió sin la

---

135 Así Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, p. 87. En español, véase «Pablo y el precatolicismo», en *Ensayos exegéticos*, pp. 279ss.

cooperación o la designación por parte de la congregación, y menos significa que Timoteo y Tito representan un «nivel intermedio» entre el apostolado y el «laicado». Timoteo mismo es reiteradamente llamado a recordar su propia ordenación, la que recibió no sólo en el nombre del apóstol, sino también en nombre de la congregación (*cf.* 2 Ti. 1:6; y 1 Ti. 4:14; 6:12). Además, de diversas maneras se exhorta a Timoteo a no conducirse con demasiada modestia, se le llama a no sentirse avergonzado de su juventud y a mostrar sus progresos en la obra que se le encomendó, etc. (1 Ti. 4:11, 15, etc.). Aquí falta todo rastro de algún orden jerárquico incipiente o de una «sucesión apostólica». Tampoco podemos considerar al *episkopos* elegido por ellos como un *primus inter pares* (= el primero entre sus iguales) que representa a una supuesta jerarquía incipiente.[136] Por muy marcados que fueran aquí los contornos del orden eclesiástico en comparación con las epístolas más tempranas, en las epístolas tardías no se encuentra un giro fundamental que justifique la calificación (o transición hacia un) «catolicismo primitivo», ni tampoco una transición desde la libertad del Espíritu a un principio de legitimidad y tradición.[137] Porque, por una parte, incluso en las epístolas más tempranas, todo orden y autoridad en la iglesia tienen su norma en el «principio» de la tradición apostólica y, por la otra, resulta difícil decir en qué sentidos los breves «espejos» de ancianos y diáconos que presentan las pastorales contienen algo que todavía no se aplicaba a los que son dirigentes de las cartas precedentes. Porque estas prescripciones se presentan de un modo tan general y, en cierto sentido, tan primitivo, que en ese punto no puede pensarse en una instrucción o legitimación oficial elaborada, y menos una acabada distinción entre el clero y el laicado.

La ordenación mencionada en las Epístolas pastorales («imposición de manos», 1 Ti. 4:14; 5:22; 2 Ti. 1:6) tampoco sirve como evidencia de un desarrollo en dirección jerárquica. Tal como se ve en otros lugares del Nuevo Testamento (*cf.* por ejemplo Hechos 13:3) y en el judaismo,[138] la imposición de manos no se debe interpretar aquí como si ella transmitiera la gracia del oficio e incorpo-

---

136 Como lo hace C. Spicq, *Les Epitres Pastorales*, 1947, pp. 86ss., 232; véase también la nota 91 de esta sección.

137 Así Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, p. 89. Pero véase también von Campenhausen, *Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche*, pp. 18ss., quien arremete contra este «modern-protestantischer Vorurteil» (= prejuicio protestante moderno), que en cada forma de gobierno que no se ubique bajo una restricción explícita (dejando todo en un estado de indefinición) ve un ataque a la libertad del Espíritu y a la soberana Palabra de Dios.

138 *Cf.* Strack-Billerbeck, II, pp. 647-661.

rara al candidato a una inquebrantable sucesión que se perpetúa vía esta ordenación. Más bien la imposición de manos es la designación —temporal o indefinida— y equipamiento para un oficio o ministerio específico. Ella no crea una institución que se ubica por encima de la iglesia, sino que coloca al candidato al servicio de la iglesia, y bajo su dirección (1 Ti. 1:18; 4:14) y cooperación (1 Ti. 5:22), a fin de investirlo así con los plenos poderes que le fueron otorgados a la iglesia. Por lo tanto, esta imposición de manos no representa una estapa de oficio y autoridad en la iglesia cristiana primitiva que difiera en principio de Pablo y su posición, incluso si en las epístolas restantes no se menciona tal ordenación.

Para resumir, todas las ordenanzas y autoridades que han sido colocadas en la iglesia para edificar y mantener puro el cuerpo de Cristo Jesús, han sido dadas por Cristo, y como tales requieren de la iglesia obediencia y sumisión. A la vez, estos poderes los ejercen aquellos que han sido puestos para ello en la iglesia. Cristo equipa a la iglesia en las persona que fueron investidas con estos carismas y ministerios. Pero este equipamiento no sucede sin la propia cooperación de la iglesia, esto es, en la medida que quienes ejercen la autoridad de Cristo en la iglesia lo hacen por expresa indicación de la iglesia, o al menos bajo su juicio y supervisión. Para expresarlo en forma singular, el oficio proviene de Cristo y se cumple a través de la iglesia.

En consecuencia, si en Pablo se observa una transición en la organización de las iglesias locales desde un período apostólico a otro congregacional-prebisterial, dicha transición se produce en una forma gradual, y lo mismo se aplica con más fuerza a la relación que tienen entre sí las congregaciones locales.

Unidad de las iglesias

Ya constatamos[139] que para Pablo, la palabra ἐκκλησία (= iglesia) denota usualmente la congregación local. A la luz de Colosenses y Efesios esto no quiere decir, por supuesto, que Pablo piensa sólo en términos de «congregaciones locales», y que considera a la iglesia en su totalidad como algo secundario. La causa de que use el término «iglesia» en dicho sentido se debe a que en la práctica primordialmente tenía que ver con congregaciones individuales («locales») y con las preguntas y problemas que surgían allí.

Esto no altera el hecho de que Pablo hace que las congregaciones también comprendan la comunión que tienen unas con otras,

139 Véase la sección 54.

y desea promover entre ellas el mayor grado posible de afinidad. Una y otra vez indica a las iglesias lo que sucede en otro lugar. Las iglesias deben estar conscientes de las relaciones cósmicas («ecuménicas») en que el evangelio las coloca por igual (Col. 1:6, 23; 1 Ti. 3:16; *cf.* Ef. 1:10). Las congregaciones deben interesarse por lo que ocurre en otras congregaciones (*cf.* 2 Co. 9:2ss.; Col. 4:16); deben participar en lo que se emprende en otro lugar (1 Co. 16:11ss.), deben dejarse conducir por la misma línea de conducta que es común a toda congregación. De acuerdo con esto, Pablo acentúa que él da las mismas normas a todas las iglesias (1 Co. 7:17; 4:17; 14:33) y quiere que pongan atención a las ordenanzas eclesiásticas de cada una. Pablo reprende a los Corintios por su actitud individualista e independiente: «¿Acaso la palabra de Dios se originó con vosotros, o sois vosotros los únicos a quienes ella ha alcanzado?» (1 Co. 14:10, 36).[140]

La base de esta interrelación no yace únicamente en la necesidad práctica de cooperación, de intercambio de ideas, de la asistencia mutua o del consejo fraternal, sino sobre todo de la *naturaleza* de la iglesia. La unidad de la iglesia no es el producto de las partes que la componen, sino que dicha unidad más bien las fundamenta.[141] La iglesia universal de Cristo se manifiesta en la congregación local. Allí radica tanto su independencia como la necesidad de ser determinada por las demás congregaciones a las cuales ella debe asistir y alentar. Porque así como la figura de la multiplicidad de miembros y la unidad del cuerpo (Ro. 12; 1 Co. 12) orienta la vida de la congregación local, en la misma medida controla las relaciones de todas las congregaciones entre sí, pues Cristo no tiene muchos cuerpos. Su único cuerpo debe manifestarse en la armonía y unidad de toda la iglesia en su totalidad, local y general (Ef. 4:1-6).

Una vez más Pablo otorga una dirección para la interrelación. El apostolado no sólo representa el fundamento de esta interrelación, sino también su carácter ecuménico y su unidad particular. En las congregaciones locales, los poderes apostólicos de superintendencia y gobierno continúan en la competencia, madurez y autosuficiencia de las congregaciones y en el gobierno de los dirigentes dados a ellas y designados por ellas. Pero de la misma manera, la iglesia en sus vinculaciones más amplias también tiene que preservar su unidad y ejercer la autoridad que Cristo le dio, y sujetarse a ella. Las estructuras fundamentales de la iglesia como

---

140 *Cf.* von Campenhausen, *Bindung und Freiheit*, pp. 14ss.

141 Véase también Bultmann, *Theology*, II, p. 96.

cuerpo de Cristo también aquí constituyen directrices claras para toda la iglesia. Es por esta razón que no se produjo ningún vacío con la desaparición del último apóstol. Las congregaciones locales no se separaron como «cuerpos» aislados, sino que conservaron su autoridad e interconexión en armonía con el ser y la vocación de la iglesia como cuerpo de Cristo.

En conexión con la iglesia como un todo, las epístolas de Pablo (y el Nuevo Testamento como un todo) ofrecen prescripciones menos detalladas que las que hallamos para la organización de la iglesia local. No se ofrecen prescripciones recurriendo a la sucesión apostólica o por medio del inicio de un sistema jerárquico que le corresponda. Si es que se quiere hablar de «sucesión», la única que existe es la que se encuentra en las iglesias mismas y en la παράδοσις (= tradición, 1 Co. 11:2; 2 Ts. 2:15; 3:6) apostólica que recibieron. Sin embargo, esto no significa que en esta interrelación no se aplique a la iglesia en general (lo mismo que a la congregación local) ninguna ordenanza ni autoridad dadas a la iglesia. Tampoco quiere decir que fuera del contexto de la iglesia local, esto sólo tenga una autoridad carismática o ética, en el sentido de la «doble organización» de Harnack.[142] Aquí, una vez más, toda contraposición que ponga lo carismático y pneumático en contra del orden eclesiástico y lo institucional está en conflicto con la naturaleza de la iglesia. Como ya vimos respecto a la edificación local de la iglesia, las congregaciones mismas deben cargar con la responsabilidad de que —en la medida que sea necesario y en armonía con el ser de la iglesia— la autoridad de Cristo sea respetada al máximo y que funcione como forma de gobierno también en lo que se refiere a las relaciones más amplias.

En el Nuevo Testamento, a los apóstoles iniciales no los sucedieron apóstoles nuevos y, de modo semejante, no se crearon oficios precisos para gobernar la iglesia en sus interrelaciones más amplias. Debido a esto, está en armonía con el desarrollo que se ve en las epístolas de Pablo (y el Nuevo Testamento en general) respecto a estas relaciones más amplias, que la iglesia reciba el gobierno que necesita de ciertos instrumentos designados para ello por las diversas congregaciones. Tales órganos eclesiásticos se podrían concebir como una asamblea eclesiástica (Hch. 15; Gá. 2), que sería lo más obvio, o de otra manera. Pero como sea que uno los conciba, lo principal es que aquellos órganos son designados por las congregaciones mismas a fin de —imitando el gobierno de

142 Véase al principio de la sección 70

la iglesia local—investirlos con la autoridad que Cristo les confiere respecto a las relaciones eclesiásticas más amplias.[143]

Junto a esto, encontramos clara orientación en la manera como Pablo ejercita esta autoridad sobre las congregaciones locales. El apóstol está consciente de que Cristo lo invistió de poder y autoridad, pero no duda en decir: «Todas las cosas son vuestras... ya sea Pablo o Apolos o Cefas...» (1 Co. 3:21s.). Por consiguiente, Pablo no actúa sin la iglesia ni aparte de ella, incluso cuando ella está bajo alguna imputación, sino que más bien la estimula a tomar conciencia de su propio llamado y autoridad. La llama a conocer su propia independencia y madurez (1 Co. 5:5; Ro. 15:14, 15). Pero si la indolencia y pasividad espiritual llevan a la iglesia a que olvide su vocación de iglesia, el apóstol toma cartas en el asunto, a fin de purificarla de impurezas extrañas y hacerla «masa fresca» en conformidad con su pertenencia a Cristo, quien es el cordero pascual que fue sacrificado por ella (1 Co. 5:3, 7). Este carácter santo y cristiano de la iglesia es más importante que todo lo demás y, en consecuencia, requiere ser preservado y mantenido con correcta y auténtica firmeza, si quienes fueron designados para ese fin olvidan su vocación.

Las epístolas de Pablo no contienen una exposición sistemática de los preceptos que se relacionan con el orden eclesiástico. Esto se debe al carácter incipiente de la iglesia a la cual Pablo se dirige y a que sus escritos son cartas determinadas por una situación particular. Con todo, sus epístolas contienen una multitud de temas y pautas que son de gran y permanente valor para una correcta visión de la estructura, gobierno y vinculación de la iglesia cristiana y, de esta forma, para su edificación orgánica en cuanto pueblo de Dios y cuerpo de Cristo.[144]

73. El culto

Por último, se puede preguntar qué lugar ocupa el culto en la eclesiología de Pablo y qué significado se le puede atribuir en la edificación de la iglesia.

---

143 Véase también mi ensayo «De apostoliciteit van de kerk volgens het Nieuwe Testament», en el volumen *De Apostolische Kerk*, 1954, pp. 39-97, en particular 93ss.

144 Véase, p. ej., también von Campenhausen, *Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus*.

El culto como forma de vida

Es seguramente de importancia fundamental que cuando Pablo hace mención directa o indirecta de las reuniones de la congregación, no se refiere a ellas usando conceptos sagrados. Dos veces emplea la palabra «adoración» (λατρεία). Una vez para referirse al culto veterotestamentario a Dios (Ro. 9:4), y la otra en relación a la vida de los fieles del Nuevo Testamento (Ro. 12:2). Pero no usa la palabra para hablar de las reuniones de la iglesia, sino para el andar cotidiano de la iglesia. Lo mismo vale para la terminología sacrificial. Aquí es donde, con toda razón, se ha hecho ver que después del sacrificio realizado por Cristo Jesús, el Nuevo Testamento ignora por completo la figura del sacerdote como mediador pontifical entre Dios y el hombre.[145] Toda la vida pasa a ser una adoración espiritual, y cada creyente es un sacerdote (Ro. 12:1; *cf.* Ro. 1:9; Fil. 3:3; 2 Ti. 1:3). En la medida en que se deba dar liderazgo sacerdotal respecto a este servicio sacrificial, ello consiste en la admonición e instrucción apostólicas de cómo el sacrificio espiritual de la iglesia puede ser aceptable a Dios (Ro. 15:16; *cf.* Fil. 2:17). En relación con el Antiguo Testamento, se ha producido un cambio fundamental. El Nuevo Testamento no reconoce a ninguna persona sagrada que de modo vicario realice el servicio de Dios en lugar de todo su pueblo, ni tampoco lugares ni fechas ni actos sagrados que causen una distancia entre el culto y la vida cotidiana en todo lugar. Todos los miembros de la iglesia tienen acceso a Dios (Ro. 5:2) y participan del Espíritu Santo. Toda la vida es un culto a Dios, y no existe aquí un área «profana» o secular.[146]

El culto como revelación de la iglesia

Por otra parte, Pablo le atribuye un significado específico y altamente importante a la asamblea o reunión de la iglesia. En ella la iglesia se revela en aquello que la distingue del mundo. La iglesia se manifiesta como cuerpo de Cristo en la participación común del único pan (1 Co. 10:17). Al reunirse, la iglesia debe tomar conciencia de su tarea profética y sacerdotal en beneficio del mundo y, en cierto sentido, como sustituto del mundo ante Dios. Esta tarea se hace visible en su función intercesora para toda la humanidad (1 Ti. 2:1ss., 8), en la demostración ante incrédulos y observado-

---

145 P.A. van Stempvoort, *Decorum, orde en mondigheid in het Nieuwe Testament*, 1956, p. 11; también véase P. Menoud, *l'Église et les ministères selon le Nouveau Testament*, 1949, pp. 16ss.

146 Acerca de esto, véase además el ensayo de Käsemann, «El culto en la vida cotidiana», *Ensayos exegéticos*, pp. 21ss.

res en general de que Dios está con ella (1 Co. 14:24, 25). Es por esta razón que deben practicarse la adoración, la profecía, la confesión y la predicación de la palabra de Dios. Esto no crea una nueva distancia entre el culto y la vida cotidiana del cristiano en particular pues ello tiene que ser precisamente culto también. Pero durante las reuniones de la congregación se revela de modo ejemplar el carácter peculiar de la iglesia en el mundo, así como el morar de Cristo en su iglesia que se manifiesta mediante la predicación del evangelio, la observancia de la Cena del Señor, la promesa dada y la bendición pronunciada en su nombre (*cf.*, p. ej., 2 Co. 1:20; Col. 3:16; 2 Co. 13:1, etc.).[147]

Ahora bien, en lo que se refiere a estas reuniones[148] de la iglesia, Pablo casi no ha dejado prescripciones o información detalladas. En las epístolas que se han conservado, escribe acerca de las mismas sólo de modo incidental, con más frecuencia en relación con ciertos excesos producidos en la iglesia local y dando por sentado muchas cosas que a menudo no quedan claras para nosotros.

Sobre la base de lo que Pablo escribió, es desde un comienzo muy difícil saber si las reuniones de la congregación eran conducidas por personas específicamente designadas para este propósito.

El problema se halla ligado, claro está, al de la presencia de funcionarios oficiales en la iglesia. Si se parte de un pasaje como 1 Corintios 11:17ss., muy poco se evidencia de algún orden estable. Más bien parece que hay falta de liderazgo. Lo mismo se aplica a 1 Corintios 14, donde Pablo se ve obligado a subrayarle a la congregación que Dios no es, después de todo, un Dios de confusión (v. 33). Por otra parte, todo esto no prueba que en general las reuniones de la congregación careciesen de conducción; incluso en la iglesia de Corinto, que aparentemente se inclinaba al libertinaje y al espiritualismo. En otro lugar, Pablo exhorta a esta iglesia a sujetarse a las personas que ocupan en su medio una posición especial (16:13ss.). Esto hace difícil aceptar que tal liderazgo tuviera lugar exclusivamente fuera de las reuniones de la congregación y que no tuvieran influencia sobre la organización de las reuniones.[149] De un modo similar, las prescripciones que Pablo da respecto al hablar en lenguas, a profetizar, etc. presuponen ciertas reglas que se deben observar. Algo que apenas se puede imaginar

147 Para el significado de la «liturgia» en la iglesia del Nuevo Testamento, véase también a Käsemann, *Essays on New Testament Themes*, pp. 78s.

148 Para las reuniones se usa el verbo συνέρχομαι (= reunirse), con o sin ἐπὶ τὸ αὐτὸ (= en el mismo lugar, 1 Co. 11:17, 18, 20, 33, 34; 14:23, 26).

149 *Cf.* Bultmann, *Theology*, II, pp. 109ss.

aparte de un liderazgo.[150] Todo esto nos hace pensar que las palabras de Pablo presuponen mucho más de lo que expresan. Con todo, el modo en que Pablo se dirige personalmente a la congregación —y no a unos pocos en posiciones de liderazgo o en una función oficial— deja establecido hasta qué grado las reuniones de la iglesia no son asuntos jerárquicos o algo que pudiera ser encargado a unas pocas personas «sagradas» dentro la congregación, sino que las reuniones eran de un carácter eminente y plenamente congregacional.

Esto no quiere decir que tales reuniones sólo tuvieran el significado de un ejercicio mutuo de fraternidad y no —también y ante todo— de «liturgia» y adoración a Dios. El caso es precisamente al revés. Si bien la evidencia es más indirecta que directa, podemos señalar lo siguiente:

(a) La predicación de la Palabra en la asamblea congregacional

La iglesia no sólo tiene que agradecer su origen a la predicación del evangelio, sino que su continua existencia depende de la preservación inviolable de aquel anuncio (*cf.* 1 Co. 15:1, 2; Col. 2:7; 1 Ti. 6:14, etc.). Las declaraciones directas del apóstol establecen claramente que la predicación del evangelio ocurría de modo especial en la reunión de la iglesia. De ahí que mande que sus epístolas sean leídas en voz alta en la reunión de la congregación (1 Ts. 5:27; Col. 4:16). La palabra que se usa para esto (ἀναγινώσκω = leer en público, y ἀνάγνωσις = lectura pública) era el término técnico para la lectura en voz alta del Antiguo Testamento en la sinagoga local (*cf.* Lucas 4:16; Hechos 3:15, 27; 15:21; 2 Co. 3:14-15). Al aplicar esta terminología a la lectura de sus epístolas en la congregación, Pablo no sólo asigna a la palabra apostólica la misma autoridad del Antiguo Testamento —tal como en 1 Ti. 5:18 combina una cita del Antiguo Testamento con una palabra de Jesús, introduce todo el conjunto con la fórmula familiar «la Escritura dice...»— sino que hace que sus epístolas funcionen como Palabra de Dios en las reuniones de la congregación[151] (1 Ti. 4:13). Esto lo dice en la misma forma en que —otra vez con miras a la actividad docente en la reunión de la congregación— recomienda la Escritura del Antiguo Testamento como provechosa para enseñar, amonestar, etc. (2 Ti. 3:16; *cf.* Ro. 15:4; 1 Co. 9:9, 10). Por consiguiente, de la misma manera que ocurría en la sinagoga, (*cf.* Hch. 13:15; Lc. 4:20), se exhortaba y enseñaba a la congregación por

---

150 Véase también G. Delling, *Worship in the New Testament*, pp. 34s.

151 Véase J.L. Koole, *Liturgie en ambt in de apostolische kerk*, pp. 29ss.; *cf.* además, pero con la mayor reserva, Delling, *ibid.*, pp. 92ss.

medio de esta «lectura». Todo esto pasa a primer plano en las Epístolas pastorales. En ausencia de Pablo, el joven Timoteo debe aplicarse a «la lectura pública, a la enseñanza y a la exhortación» (1 Ti. 4:13), comprendidas todas ellas como partes fijas y constituyentes de su trabajo en la reunión de la congregación, para lo cual debe prepararse con toda diligencia.[152] Más aún, por «exhortación» aquí se debe comprender no sólo la palabra crítica-parenética, sino todo lo que sirva para el despertar religioso y para la edificación. La palabra «enseñanza» se refiere de modo especial a la tradición, incluyendo su interpretación y aplicación para el tiempo presente (*cf.* Ro. 15:4). La iglesia tenía una necesidad creciente de la lectura de la Escritura y de la instrucción en la tradición, ya que surgían errores que también apelaban a la Escritura (1 Ti. 1:7). Con el empleo de diversa terminología (*cf.* 2 Ti. 2:14, 15; Tit. 3:1), las Epístolas pastorales insisten en esta labor «en la palabra y en la enseñanza» (ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ, 1 Ti. 5:17; *cf.* 4:11; 6:3; 2 Ti. 4:2). Así, una y otra vez se presuponen las reuniones de la congregación como el lugar donde se lleva a cabo esta actividad.

En las epístolas más tempranas se dedica mayor atención a las expresiones proféticas no oficiales. Aquí también se trata de la actividad continua del Señor exaltado a través de su Espíritu y en la congregación. Con todo, no se aceptaba todo lo que se anunciara como carisma proveniente del Espíritu de Dios, sino que más bien debía ser juzgado en cuanto a su autenticidad y valor (1 Ts. 5:21, *cf.* Ro. 2:6). Como el don de profecía y enseñanza se restringía cada vez más a ciertas personas, estas también debían interpretar la Palabra de Dios en la reunión de la congregación. Esto es evidente por designaciones tales como, enseñar la Palabra de Dios (Gá. 6:6) y trabajar en la palabra y la enseñanza (1 Ti. 5:17). No obstante, la «palabra libre» no ligada a un oficio específico continuaba caracterizando la reunión de la congregación (*cf.* Ef. 4:29; Col. 3:16; 1 Ti. 2:8ss.). Pero esta libertad vino a ser ejercitada bajo la guía y supervisión crecientes de personas designadas para tal propósito.

(b) La Cena del Señor y el bautismo

Además de la Palabra de Dios que llega de variadas formas a la congregación, Pablo habla también acerca de la observancia de la Cena del Señor como un acontecimiento que ocurre reiterada-

---

152 La repetición del artículo delante de cada sustantivo indica que estos eran deberes fijos del trabajo de Timoteo en la reunión de la iglesia (πρόσεχε τῇ ἀναγνώσει, τῇ παρακλήσει, τῇ διδασκαλίᾳ = dedícate a la lectura, a la exhortación y a la enseñanza). *Cf.* W. Lock, *The Pastoral Epistles*, 1959, p. 53.

mente en la reunión de la iglesia. Otra vez, en las epístolas es más lo que se presupone que lo que se prescribe. Partiendo de lo que el apóstol escribe sobre el tema (1 Co. 11:25-26), no es posible determinar con qué frecuencia se observaba la santa cena o con qué frecuencia se debería observar, según el pensamiento del apóstol. Con todo, uno tiene la impresión de que se celebraba la Cena del Señor en íntima conexión con una comida regular que la precedía, y así era quizá uno de los constituyentes regulares de la reunión de la congregación.[153] Las epístolas de Pablo tampoco describen la manera en que la Cena se celebraba, en la cual se daba expresión al elemento de la «memoria» (ἀνάμνησις) recitando, por ejemplo, ciertas partes de la tradición. Con respecto a Corinto, Pablo aparentemente siente la necesidad de más gobierno en la congregación. Pero reserva esas reglamentaciones adicionales para cuando los visite (1 Co. 11:34).

Como el bautismo nos incorpora a la iglesia, se realizaba en la presencia de la congregación (*cf.* 1 Co. 12:13). Nos parece que no se puede inferir de Romanos 6:4 que se trataba de un bautismo por inmersión,[154] por la sencilla razón de que el bautismo no es un símbolo del hundirse en la muerte para luego resurgir a la vida.[155] Para Pablo, el bautismo simboliza la purificación y el lavamiento (1 Co. 6:11; Ef. 5:26). Esto no altera el hecho de que el «lavamiento del agua» pueda haberse celebrado bajo la forma de una inmersión, como la palabra «bautizar» indica originalmente. Con todo, según Pablo, el bautismo es un bautismo en unión a Cristo. De tal manera que, es la apropiación del hecho redentor realizado en Cristo y, a ese efecto, se puede pensar en un himno bautismal incluido en un pasaje tal como Efesios 5:14.[156]

La correspondencia paulina no informa quién administraba el bautismo ni a quién competía decidir quiénes eran admitidos a dicho sacramento. Con toda seguridad vale la pena remarcar que Pablo dice que Cristo no lo envió a bautizar, sino a predicar el evangelio de salvación (1 Co. 1:17), y que se felicita de que sólo bautizó a unos pocos miembros de la iglesia de Corinto (1 Co. 1:14). Con esto no trata de menospreciar el acto litúrgico, ni se coloca al bautismo en contraposición al evangelio como si fuera un

---

153 Sin embargo, Delling (*Worship in the New Testament*, p. 148) ve en la comida de 1 Co. 11 un hecho festivo que, en su opinión, «habla en favor de su infrecuencia». Pero una comida común semanal fácilmente puede pensarse como una comida de comunión.

154 Como infiere Delling (*ibid.*, p. 130, n. 5). También se refiere a Col. 2:12 y 1 Co. 10:2.

155 *Cf.* la primera parte de la sección 64.

156 Como, p. ej., Dibelius-Greeven (*Col.*).

asunto de importancia secundaria.[157] Pablo sólo quiere privar a los corintios de todo argumento que pudiera permitirles apelar a su nombre para constituir un partido que se llamara «de Pablo». Pero con todo, persiste como un hecho sorprendente que Pablo explícitamente separe las respectivas comisiones a bautizar y a proclamar el evangelio. El bautismo evidentemente es algo que compete a la iglesia misma, tan pronto como haya sido establecida, y sustancialmente a las personas designadas para ese fin.

(c) La música

Ya hemos hablado del ministerio de la Palabra en sus variadas formas (lectura, profecía, enseñanza), y de la administración del bautismo y la santa cena. En las epístolas de Pablo también se mencionan el cantar salmos, himnos y canciones espirituales, como elementos integrantes de las reuniones regulares de la iglesia (Col. 3:16; *cf.* Ef. 5:19). Si bien no se nos informa acerca del carácter y el contenido de aquellas composiciones, aparentemente se trata de canciones entonadas en las reuniones de la iglesia. Las canciones pudieron haber sido preparadas por un miembro particular y ejecutadas por él ante la iglesia (1 Co. 14:26, 15) o bien quizá eran para el canto congregacional. Las designaciones «salmos», «himnos», y «cánticos espirituales» no aportan mucho como para elaborar una distinción entre ellas, a menos que por «salmos» se piense en los salmos del Antiguo Testamento, en favor de lo cual no hay argumentos decisivos pero sí objeciones.[158] No es improbable que dispongamos de algunos fragmentos pertenecientes a cánticos cristianos en pasajes tales como Efesios 5:14, Filipenses 2:6ss., y Timoteo 3:16 —tal como frecuentemente se ha supuesto— si bien tenemos que ser cautos en el juicio, pues se carece de indicaciones precisas al respecto. Lo mismo vale para otras expresiones, fórmulas y frases estereotipadas en las cuales se piensa que pueden señalarse componentes litúrgicos; como, por ejemplo, el saludo con el cual Pablo comienza sus epístolas (exordio), y en los que posiblemente pueda verse una fórmula para el comienzo de las reuniones congregacionales.[159] Lo mismo se piensa de las acciones de gracias e intercesiones que siguen al exordio de casi todas las epistolas paulinas; y de modo semejante respecto a las doxologías, bendiciones y alabanzas, y expresiones nada griegas

157 Como piensa Lietzmann, *Cor.*, p. 9. Por otra parte, véase Kümmel en las anotaciones de la misma obra.

158 Véase también mi *Col.*, p. 222, y en particular Delling, *Worship in the New Testament*, p. 87. Koole piensa en salmos del Antiguo Testamento (*Liturgie*, p. 60).

159 *Cf.* Delling, *Worship in the New Testament*, p. 56.

como Maranata (1 Co. 16:22), Abba (Gá. 4:6; Ro. 8:15), y Amén (2 Co. 1:20; 1 Co. 4:16, etc.). Que «amén» realmente implicaba una forma de aprobación por parte de la iglesia, es evidente por los pasajes citados. Además, se pueden encontrar en 1 Corintios 16:20-25 algunas alusiones a la liturgia de la Cena.[160] Asimismo debe hacerse referencia al «ósculo santo», reiteradamente mencionado por Pablo (Ro. 16:16; 1 Ts. 5:26; 2 Co. 13:12).[161] Pero el examinar detenidamente todo esto no es parte de una investigación del contenido de la predicación de Pablo, pues tendríamos que hablar de los orígenes de la confesión de fe congregacional, la oración congregacional, el lugar de la Cena del Señor en el culto, la observancia del primer día de la semana, etc.[162]

Sin embargo, de todo lo que se ha mencionado puede verse cuán importante era para Pablo el culto congregacional como medio de edificación. Por mucho que la liturgia se pudiera ver como adoración espiritual a Dios que abarcara el total de la vida en sí (Ro. 12:1, 2), no altera el hecho de que el morar de Cristo en la congregación y su comunión con la iglesia tengan su punto de concentración y realización en esta precisa unidad en cuanto a asamblea de la congregación.

160 Véase el antes citado (nota 131) ensayo de Bornkamm, en *Early Christian Experience*, pp. 169ss.

161 *Cf.* K.M. Hofmann, *Philema hagion*, 1938.

162 Sobre esto, véanse los estudios especiales que han sido mencionados, tales como aquellos de Koole, Delling, y más adelante O. Cullmann, *Early Christian Worship*, ET 1953; A. Cole, *The New Temple*, 1950, etc.

Escatología

XII

El futuro del Señor

74. Vida en la esperanza. La «cercanía».

En todo el estudio precedente, una y otra vez vimos que la predicación de Pablo está definidamente determinada por el hecho fundamental de que en la venida y obra de Cristo — en especial su muerte y resurrección— se cumplió la obra divina de redención en la historia, y se hizo presente la dispensación redentora del gran futuro prometido por Dios y anunciado por la profecía. Todo esto ha llegado a ser una realidad presente: «He aquí ahora el tiempo aceptable; he aquí ahora el día de salvación» (2 Co. 6:2). En nuestro estudio pudimos ver cómo todos los temas centrales de la predicación de Pablo acerca de la redención —temas como la revelación de la justicia de Dios, la nueva vida de los creyentes, el don del Espíritu Santo, la iglesia como el nuevo pueblo de Dios y cuerpo de Cristo— deben ser entendidos a la luz del tema fundamental del cumplimiento, y así en su determinación fundamentalmente histórico-redentora y escatológica. No obstante, también pudimos observar repetidamente que la promesa de redención cumplida en Cristo y el gran día de la salvación ordenado por Dios —que alboreó ya con la muerte y exaltación de Cristo— tienen aún un carácter provisorio y de inauguración. Los hechos redentores ocurridos en Cristo no han traído el fin de la expectación de la redención ni tampoco han hecho innecesaria la esperanza cristiana. Por esta razón, el «ya» que se proclama y el triunfante «pero ahora» del cumplimiento, siempre van de la mano con el «todavía no». Por cierto que la revelación de la justicia divina garantiza la esperanza de la

gloria de Dios (Ro. 5:2), pero no indica que ya gozamos de esa gloria en este mismo momento. El «modo indicativo» redentor que señala al hecho de que ya hemos muerto y resucitado con Cristo no hace innecesario el «modo imperativo» que nos exhorta a luchar contra el pecado. Por mucha que sea la evidencia de la liberación de la esclavitud bajo la ley y el pecado, el Espíritu todavía es sólo las primicias y las arras de la redención total. En una palabra, la certidumbre de que el tiempo de salvación ya amaneció en Cristo, no significa el fin de la expectación de redención prometida, sino sólo aumenta su intensidad.

Importancia de la segunda venida

La expectación de la venida del Señor y lo que vendrá con ella, es uno de los motivos centrales y más poderosos de la predicación de Pablo. Hay pasajes en los que —al discutir situaciones y problemas específicos de la iglesia— el apóstol trata el tema en forma deliberada y detallada. Hablamos especialmente de algunos pasajes de 1 y 2 Tesalonicenses, pero también de 1 Corintios 15. Ya volveremos a ellos. Pero no sólo en estos pasajes, sino que de muchas otras manera se ve cómo la parusía (παρουσία = venida, *cf.* sección 77) de Cristo condiciona su atención y predicación. Pablo llega al punto de definir la conversión y la vida cristiana como el «esperar expectantes de los cielos a su Hijo..., a Jesús, quien nos libra de la ira venidera» (1 Ts. 1:10). O bien, define la vida cristiana como el vivir «en este eón en una forma juiciosa, justa y piadosa, aguardando la esperanza bendita y la manifestación (ἐπιφάνεια) gloriosa del gran Dios y Salvador nuestro, Jesucristo» (Tit. 2:13). En 1 Corintios 1:7, Pablo habla de que el evangelio ha sido confirmado en la iglesia porque a ésta no le hace falta nada en ningún don y porque ella espera «la revelación (ἀποκάλυψις) de nuestro Señor Jesucristo» (*cf.* Fil. 3:20). Esta expectación puede tenerse como el contenido del testimonio apostólico (2 Ts. 1:10) y es también un motivo poderoso para la vida cristiana. (1 Ts. 2:12). Una y otra vez el apóstol confronta a la iglesia con el día de Cristo, en el cual la iglesia tendrá que aparecer pura e intachable ante su Señor (Fil. 1:10; 1 Ts. 3:13; 5:23; 1 Co. 1:8). Esta exhortación se hace más perentoria a causa de que por tal iglesia, Pablo evidentemente no se refiere a la iglesia en su glorificado modo de existencia después de la resurrección, sino a la iglesia en su manifestación histórica y en camino a la parusía del Señor. Pablo coloca el llamado a la santidad y a una vida irreprochable bajo la concreta luz de la venida del Señor. Se trata de la iglesia con la cual el apóstol tiene la esperanza de entrar a la presencia del Señor cuando él venga

otra vez (2 Co. 1:14; Fil. 2:16). Esta iglesia es la gloria, gozo y corona de honor de Pablo delante del Señor (1 Ts. 2:19). En función de este día del Señor que se acerca, los creyentes deben abandonar las obras de tinieblas y vestirse la armadura de luz. Ahora es el tiempo de despertarse; la salvación se halla más cerca ahora que cuando al principio creyeron. La noche ya se acaba y la mañana se acerca. Por tanto, se debe caminar como si fuera de día y ya no más en los pecados de las tinieblas (Ro. 13:11-13). Los mismos temas están presentes en 1 Tesalonicenses 5:2-8. Es evidente que el tema del cumplimiento se expresa aquí con la idea de que los cristianos pertenecen al día. También está claro que dicho día viene y que sus rayos ya iluminan el presente.

La parusía y la santificación

Por esta razón, la venida del Señor no sólo es un estímulo a la santificación, sino también fuente y fundamento de consuelo en la presente aflicción. La palabra «tribulación» no se refiere meramente a un contratiempo o dificultad ocasional, sino que definitivamente caracteriza la última fase del mundo presente que precede a la venida de Cristo.[1] Por consiguiente, cuando Cristo se revele desde el cielo, traerá descanso para quienes ahora son atribulados (2 Ts. 1:6ss.). A causa de la esperanza de la gloria de Dios, la iglesia puede gloriarse en la tribulación (Ro. 5:2-5). Las palabras tribulación, sufrimiento y gloria, ocurren con frecuencia en el mismo contexto (Ro. 8:18). Por cierto, en la tribulación radica el anuncio y la prueba de la gloria (Ro. 8:19-23). De manera que, la esperanza en la venida de Cristo (Tit. 2:13) es la marca distintiva de la vida cristiana (Ro. 8:24; Gá. 5:5). Como quien habrá de aparecer, Cristo es la «esperanza de gloria» (Col. 1:27) o simplemente «nuestra esperanza» (1 Ti. 1:1). Cuando Cristo se manifieste, la iglesia se manifestará junto con él (Col. 3:4). Es ésta la gloria que, una y otra vez, se le promete a la iglesia que se encuentra en sufrimiento y en tribulación (1 Co. 15:43; 2 Co. 3:18; 4:17; Ef. 1:18; Fil. 3:4; 2 Ts. 2:14; 2 Ti. 1:10). En esta gloria tiene la iglesia centrada su esperanza (Col. 1:5; 1 Ts. 5:8; Tit. 1:2; 2:13; 3:7). Los pasajes en los que el apóstol acentúa fuertemente el «todavía no» del tiempo presente, prueban cuán cargada de intensidad está la expectación de la segunda venida. Allí las chispas se disparan y entrecruzan mutuamente en ambas direcciones (Ro. 8:18ss.; 2 Co. 4:16-18). Allí se manifiesta qué anhelo vivo y ferviente sostiene y

---

1 *Cf.* Rigaux, *Th.*, y Schlier, *TDNT*, III, pp. 143ss.

palpita a través de toda la predicación de Pablo (*cf.* Ro. 7:24, 25; 8:23, etc.).[2]

La proximidad de la parusía

En vista del lugar tan importante que ocupa la esperanza futura en la predicación de Pablo y de la importancia efectiva que le adscribe, no sorprende que haya surgido la pregunta en cuanto a la perspectiva escatológica en sentido temporal concreto. En particular, la pregunta que ha surgido repetidamente es si Pablo creía que la parusía del Señor se produciría dentro de su propia generación y que si él tendría la oportunidad de experimentarla. Se pregunta también si Pablo escribe sus epístolas desde esta perspectiva. Este asunto no es una cuestión que queda solucionada con un simple sí o no. Ante todo, se trata de aquello con que se encuentra íntimamente ligado el tema de cómo veía Pablo la vida presente y su desarrollo a la luz de la parusía venidera.

La venida está cerca

Ahora bien, según nuestra opinión, no cabe duda que tanto la iglesia antigua como el apóstol no dejaron espacio para suponer que el orden mundial presente tendría todavía un largo desarrollo de siglos. Por ejemplo, en Romanos 13:11ss. Pablo habla de la proximidad de la salvación final y habla de la parusía de Cristo, diciendo: «la salvación se halla ahora más cerca (ἐγγύτερον) de cuando creímos». Esta forma de hablar señala que Pablo no esperaba que la llegada de Cristo se produjera en un futuro distante.[3] Lo mismo puede verse en las palabras de Filipenses 4:5, que también deben comprenderse con efecto temporal: «El Señor está cerca» (ὁ κύριος ἐγγύς). También se debe hacer referencia a 1 Corintios 7:29: «Quiere decir, hermanos, que el tiempo ha sido

2 *Cf.* G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, pp. 155ss.

3 El judaísmo especulaba acerca de «los días del Mesías», que era el tiempo entre la primera aparición del Mesías y la trascendente alborada del nuevo eón. En base a estas especulaciones, Schoeps piensa que Pablo creía en un intervalo de cuarenta años. Cuando escribió la Epístola a los romanos, ya habían transcurrido aproximadamente unos veinticinco años de este período, de modo que quince años lo separaban todavía de la parusía (*Paul*, pp. 100s.). Pero hay que objetar que el mismo Pablo escribe en ciertos pasajes respecto a que se desconoce el tiempo de la segunda venida. Además, al interpretar la esperanza paulina respecto al futuro a la luz de esta especulación, Schoeps está forzando la «escatología» de Pablo dentro de los esquemas judíos contemporáneos. En contra de este método (seguido también por Schweitzer), véase la última parte de la sección 8.

comprimido» (συνεσταλμένος ἐστίν).[4] Luego se exhorta a la iglesia a no aferrarse a la vida presente, porque «la forma externa de este mundo» está pasando (vv. 29ss.).[5] Esta exhortación indica que la fugacidad del tiempo —de la que se habla en el v. 29— debe querer decir que al mundo presente le queda poco tiempo, y no se refiere sólo a la vida individual de los creyentes.[6] Si bien las designaciones «comprimido» y «está cerca» no dan una definición precisa y pueden tomarse de un modo más o menos amplio, con todo, es claro que Pablo ve en esta «fugacidad» un asunto urgente incluso para los lectores de su día. La fugacidad del tiempo, la cercanía de la salvación, es un asunto sobresaliente, que encumbra la vehemencia de la parénesis (de παραίνεσις = exhortación) de Pablo (*cf.* Fil. 4:5ss.).

El apóstol ve la vida de la iglesia desde este punto de vista, y le advierte que no se aferre a la vida presente y que sea santa ya que el día de Jesucristo se acerca (Fil. 1:10; 1 Ts. 3:13; 5:23; 1 Co. 1:8). Más todavía, este punto de vista también determina la forma en que Pablo ve el mundo que lo rodea. En toda la creación, Pablo escucha un gemido por redención que tiene el carácter de un anhelo vehemente[7] que procede de la criatura[8] sujeta a la muerte y a la corrupción, de una creación que ya está padeciendo los dolores de parto que presagian un nuevo nacimiento (Ro. 8:19, 20, 22). En todo esto, él también percibe el fin próximo del poder de las tinieblas que aún actúa como principio determinante y gobernante del mundo presente (Ef. 6:12); pues Dios «en breve» (ἐν τάχει) aplastará a Satanás bajo los pies de la iglesia (Ro. 16:20), de acuerdo con la promesa dada al expulsar al hombre del Paraíso.

¿Creía Pablo que él estaría con vida cuando Cristo vuelva?

Los intérpretes frecuentemente van más allá y suponen que Pablo se contaba a sí mismo entre los vivientes que verían la parusía de

4 La oración ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν propiamente quiere decir: «el tiempo ha sido encogido, contraído». Algunos creen que la expresión se refiere a un acto divino que acortó el tiempo. Pero es más probable que la expresión simplemente signifique «es corto». Véase συστέλλω (= acortar) en BAGD, p. 802.

5 La frase griega es τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου, esto es, «este mundo en su manifestación (o forma) característica». Véase σχῆμα en Schneider, TDNT, VII, p. 956.

6 *Cf.* G. Vos, *The Pauline Eschatology*, p. 81, quien rechaza como «ilusoria» la exégesis según la cual en Ro. 13 no se debe tomar σωτηρία (= salvación) en un sentido escatológico y que entiende la brevedad del tiempo en 1 Co. 7:29 como una alusión a que las personas mueren pronto. Para las diversas concepciones romanas de la *Naherwartung* en Pablo, véase el estudio de Rigaux, *Th.*, p. 223.

7 La palabra ἀποκαραδοκία se compone de κάρα (= cabeza, faz, rostro) y δέκομαι (= esperar), no «con la cabeza en alto», sino «con el cuello extendido», «con deseo vehemente».

8 Para κτίσις (= creación), véase mi *Rom.*, pp. 185, 186.

Cristo, y que así despertaba esta expectación en la iglesia. Con este fin, se apela a dos pasajes en particular: 1 Tesalonicenses 4:13ss., y 1 Corintios 15:51.

1 Tesalonicenses 4:13

En 1 Tesalonicenses 4:13, Pablo analiza la ansiedad que ha surgido en la iglesia en cuanto a qué pasará con los que han muerto y no estarán con vida para ver la llegada de Cristo. Se dice que esto indica que Pablo, durante su estadía en Tesalónica, no habló de la posibilidad de que los cristianos podían morir antes de la parusía. También se supone como evidente que —cuando el apóstol en 1 Tesalonicenses 4:13ss. intenta acabar con tal ansiedad— ni Pablo ni los destinatarios han pensado en que morirán antes de la parusía. Se recurre de modo especial a la primera persona plural de las palabras: «nosotros, los que estamos con vida, los que quedamos hasta la parusía del Señor [o: los que continuaremos con vida hasta la venida del Señor], de ningún modo precederemos a los que han dormido» (1 Ts. 4:15; *cf.* v. 17).[9]

1 Corintios 15:51

Algo similar se concluye respecto a 1 Corintios 15:51, que dice: «He aquí os digo un misterio: no todos dormiremos, pero sí seremos transformados». Se dice que, con estas palabras, Pablo está declarando que no todos los cristianos de su tiempo —incluido él mismo— morirán antes de la parusía. Y se alega que no se puede eludir este hecho argumentando que dicha afirmación —de que no todos morirán— sólo se aplica a los que estarán con vida al momento de la parusía, y no a Pablo y a los destinatarios.[10]

Otra alternativa

Ahora bien, a la luz de las declaraciones respecto a la «cercanía» del fin que hemos citado, difícilmente se puede negar que la idea de estar con vida al momento de la parusía fuese un pensamiento remoto a la mente de Pablo. Más bien parece que lo opuesto es el caso. De modo semejante, el hecho de que la iglesia de Tesalónica pudiera ubicar la muerte de los creyentes antes de la venida de

---

9 Véase, p. ej., Dibelius, *Th.*, pp. 23, 24; también Cullmann, *Christ and Time*, p. 76.

10 Así, p. ej., Kümmel en Lietzmann-Kümmel, *Cor.*, p. 196. Con su argumento, Kümmel objeta a Allo.

Cristo, señala con dificultad cuán importante fue para ella el anuncio de la parusía de la predicación apostólica y cuánto ese elemento había llegado a cubrir todo su horizonte (*cf.* 1 Ts. 1:9, 10). Cosa distinta es, sin embargo, preguntarse si Pablo —en su predicación o en sus epístolas— no dio lugar para ninguna otra posibilidad, de modo que tengamos que tomar las palabras «los que vivimos, los que somos dejados» (1 Ts. 4:15, 17) sólo en sentido positivo y no hipotético o facultativo («hasta donde nosotros», etc.). Pero sería difícil mantener que Pablo no dejó otra alternativa. Ante todo, en ningún sentido es evidente —a partir de la respuesta que Pablo está ofreciendo a la iglesia— que la muerte de los miembros de la iglesia antes de la parusía constituyera un problema para el apóstol. Más bien, su respuesta es evidencia de lo contrario. Por cierto, Pablo recurre a una palabra del Señor que ha predicho la suerte de quienes murieron (antes de la parusía) y la de los sobrevivientes. Además, si la predicación de Pablo hubiera presupuesto que los creyentes continuarían viviendo hasta la parusía, con esto habría atribuido cierta inmortalidad a sí mismo y a los creyentes de su tiempo. Pero esto es algo que está en conflicto con la manera en que generalmente habla Pablo de la vida y de la muerte, suya y de sus hermanos en la fe (*cf.* por ejemplo, 1 Ts. 5:10; Ro. 14:7-9; 8:10, 11; sin mencionar pasajes tales como Fil. 1:22ss.; 2:17; 2 Co. 4:11; 5:1ss.; 2 Ti. 4:6, en donde explícitamente se postula la posibilidad —e incluso la expectación— de morir antes de la venida de Cristo).

Teorías que hablan de dos formas de pensar en Pablo

Un hecho innegable como éste ha dado lugar a la teoría de que hay cierta contradicción en los pronunciamientos de Pablo acerca de la muerte. Se dice que la expectativa escatológica de la parusía se yuxtapone a una esperanza individual en el período posterior a la muerte, lo cual daría expresión al carácter peculiar de la fe de Pablo en este respecto.[11] Más radical —y en cierto sentido más plausible— es el punto de vista que afirma que con el correr del tiempo Pablo cambió su forma de pensar.[12] Pero como el «viejo» punto de vista emerge en 1 Corintios 15 y el «nuevo» en 2 Corintios 5:1ss., uno estaría obligado a decir con audacia que tal cambio se produjo en el intervalo de uno o dos años transcurridos entre las dos epístolas a los corintios.[13] Pero todas estas teorías son insos-

11 Así Dibelius en su *excursus* sobre Fil. 1:23 (*An die Philipper*, 3a. ed., 1937, p. 69).

12 Véase, p. ej., Cullmann, *Christ and Time*, p. 88.

13 Así Schoeps, *Paul*, p. 103.

tenibles. ¿Cómo pudo Pablo insertar este drástico «cambio» en la segunda epístola que fue escrita poco tiempo después de la primera? ¿Cómo pudo meter una alteración tan violenta sin siquiera añadir una palabra de justificación, especialmente cuando tanto en 1 Corintios 15 como en 2 Corintios 5 se trata el tema de la muerte en forma explícita y extensa? ¿Cómo pudo Pablo persistir por tanto tiempo (hasta la redacción de 2 Co.) en aquella concepción «antigua»? Pablo redactó sus epístolas más de veinte años después de su conversión, ¿cuántos creyentes vio morir durante todo ese tiempo? ¿Cómo pudo, entonces, —ya fuera en su predicación o mediante sus primeras cartas— haber dado la impresión de que no morirían nunca? Que Pablo mismo ocuparía una posición excepcional es, desde todo punto de vista, inaceptable. En los pasajes a los que se apela (como 1 Ts. 4:15ss.; 1 Co. 15:51), Pablo habla en primera persona plural. Por consiguiente, este «nosotros» no puede significar otra cosa que una designación general que tiene un sentido hipotético. Se trata de un «nosotros» en la medida que se nos permita dicha experiencia. «Nosotros» en la medida que se aplique a nosotros (véase, por ejemplo, Ro. 15:1). De modo que, se podría concluir que Pablo pensaba que era muy posible que él viviera para experimentar la parusía . Hasta se podría decir que esa era su meta y esperanza. Pero también hay que decir que dicha expectación no fue una *conditio sine qua non* (= condición necesaria) para su propia fe y su parénesis apostólica. Es cierto que la fuerza de su esperanza para el futuro y de su parénesis apostólica dependían de la aparición de Cristo en gloria y de su importancia para el presente, pero no dependían de tener que permanecer con vida para ver la parusía.

La cercanía de la segunda venida

Sin embargo, por más importante que sea lo que hemos dicho, esto no altera el hecho de que la predicación de Pablo —y en particular la parénesis de allí resultante— estuvo fuertemente condicionada (como ya hemos visto) por la cercanía de la parusía de Cristo. Esto hace surgir la pregunta de si este tema no hace, de modo decisivo, que las declaraciones y exhortaciones así condicionadas dependan del poco tiempo que al mundo le resta. En verdad, debería recordarse que los escritos de Pablo carecen por completo de cualquier cómputo de tiempo respecto a la parusía. Además, —como lo veremos en detalle— él está en contra de que se pase por alto lo que aún debe suceder en el tiempo que resta (*cf.* p. ej. 2 Ts. 2:3ss.). Por tanto, se puede decir con seguridad que la conexión entre la cercanía y la imposibilidad de poder calcular

cuándo se producirá el fin, es altamente esencial para entender el *Naherwartung* paulino.[14] Por otra parte, esto no debería llevarnos a relativizar la «cercanía», al punto que el tiempo abarcado por ella apenas cumpla un papel en todo esto. Esto llevaría a reinterpretar la cercanía del fin como un concepto que tan sólo expresa la vehemencia de la predicación de Pablo, o algo por el estilo. Es cierto que la proximidad del fin es un concepto que está fuera de todo terreno especulativo y de cálculos numéricos. Pero no importa cuán lejos esté de esas esferas, no se altera el hecho de que tal cercanía no debe eliminarse como una categoría de tiempo, ni debe convertirse en una denotación general de alguna «cercanía» mística o trascendente.

La unidad de los tiempos «perfecto» y «futuro»

En consecuencia, hay otra consideración que es no menos importante para la correcta comprensión de esta «cercanía» y para la validez permanente de las expresiones y parénesis apostólicas que motiva. Me refiero a la indisoluble unidad de los tiempos perfectos y futuros de la escatología neotestamentaria en general y la paulina en particular. Este componente se ilumina cuando logramos una mejor perspectiva del fundamento y naturaleza de las expresiones de Pablo acerca de la cercanía. Pues lisa y llanamente es obvio que el apóstol no deriva la doctrina de la proximidad de la parusía de Cristo de algún conocimiento especial del tiempo en que ocurrirá —es precisamente respecto de eso que Pablo reconoce su ignorancia (1 Ts. 5:1-2)—, sino del significado abrumador del tiempo escatológico de redención que ya hizo su entrada con el advenimiento de Jesús. La certidumbre de hallarse ya en medio del punto crítico todo abarcador de los tiempos, hace que Pablo tome la parusía como una realidad superlativa que cubre plenamente el horizonte. De acuerdo con ello, una y otra vez vemos que ambos temas —el de la escatología «realizada» y la escatología «futura»— están íntimamente relacionados y que uno lleva al otro. Vemos que la parénesis que apunta a la cercanía de la venida de Cristo surge de lo que la iglesia ya es y tiene en Cristo. Por ejemplo, a la iglesia de los tesalonicenses se le dice: «Pero vosotros, hermanos, no estáis en tinieblas, para que el día [de Cristo] os sorprenda como ladrón» (1 Ts. 5:4), pero esto no significa que la iglesia (a diferencia de otros) esté informada en cuanto a «los tiem-

14 Véase Berkouwer, *The Return of Christ*, p. 90. El término *Naherwartung* quiere decir «interin».

pos y las sazones» (Hch. 1:7). Tampoco significa que a ella no se le aplica eso de que «el día del Señor vendrá como ladrón en la noche» (2 P. 3:10). Más bien, lo que 1 Tesalonicenses 4:4 quiere decir es que la iglesia vive en la luz que ya apareció y que sus miembros son «hijos» del día que ya amaneció (4:5). Debido a esto, la iglesia no puede descuidar con negligencia el día del Señor, sino que se dirige a su encuentro y lo espera en sobriedad y vigilancia (vv. 6ss.). Asimismo, cuando Romanos 13:12 le dice a los creyentes que la noche ya ha pasado y que el día se ha acercado, no se refiere a la luz que todavía tiene que venir, sino a la luz que ya ha llegado. En el Nuevo Testamento y en Pablo, la expresión «hijos de la luz» (Lc. 16:8; Jn. 12:36; Ef. 5:8; 1 Ts. 5:5) no significa meramente «destinados a la luz venidera», sino que ante todo «establecidos en la luz que ya apareció». Romanos 13:12 afirma que «el día se ha acercado» (ἡ ἡμέρα ἤγγικεν, y no como la RV60, «y se acerca el día») *y, por tanto, está aquí*. Este «día» de Romanos 13 no sólo apunta al día del juicio y de la parusía, sino también a la dispensación redentora que ya amaneció en Cristo.

Uno encuentra la verdadera motivación y naturaleza de la proximidad del día en la íntima conexión que hay entre el tiempo perfecto y el tiempo futuro. Los aspectos presentes y futuros del tiempo de la venida de Cristo se encuentran uno al otro repetidamente. El uno no puede existir sin el otro, y no se puede pensar en ellos por separado. Por lo tanto, un aspecto llama al otro automáticamente como su componente indispensable.

Como resultado de todo esto, la predicación de Pablo acerca del carácter o significado del intervalo entre la ascensión de Cristo y la parusía, exhibe una notable ambigüedad. Partiendo de lo que ya ha acontecido y se proclama con gran fuerza, se concluye que hay un futuro completamente nuevo y una nueva base de vida para este mundo presente. Con todo, esta conclusión no se elabora en un sentido meramente temporal. Aquí no se presenta una nueva perspectiva que fuerce su camino como una perspectiva del futuro o del mandato de la iglesia a través de las edades. Más bien, el nuevo presente así entendido permanece respecto al tiempo íntimamente ligado al futuro. Parecería que apenas queda tiempo para el desarrollo del reinado de Cristo en este mundo. Y esto es aun más sorprendente a causa de que la universalidad —predicada con tan grande poder especialmente por Pablo— de la salvación que ha llegado en Cristo y su proclamación misma en el mundo parecen extender en forma inevitable el horizonte temporal y espacial de este mundo. Esta perspectiva espacial e incluso cósmica abunda en Pablo, pero no en el sentido que forme el fundamento de una concurrente extensión temporal del mundo pre-

sente. La predicación universal a todas las naciones del mundo es vista como un asunto cuya ejecución ya puede ser señalada, pero no como el comienzo de un nuevo sendero cuyo fin es todavía impredecible (*cf.* Col. 1:6; 1 Ti. 3:10; Ro. 15:19, 23). No cabe duda que su cumplimiento no debe calcularse con patrones humanos. Y aquí el apóstol condiciona todo a la plenitud determinada por el consejo redentor de Dios (*cf.* Ro. 11:12, 25). Pero reconocer tal hecho no le impide concentrase en la cercanía de la parusía, así como despertar a la iglesia respecto de este gran tema.

Importancia de la vida presente

Por otra parte, es importantísimo observar que la forma en que la escatología determina la predicación y parénesis de Pablo, nunca se elabora en una manera que desprecie la vida en el mundo presente. Ni siquiera en las epístolas más antiguas se podría encontrar rastro alguno de ello. Más bien, Pablo se opone a quienes creen que la vida presente tiene menos valor por el hecho de que la venida del Señor Jesucristo está cerca (2 Ts. 3:6ss.). A Pablo le preocupaban mucho las dificultades y el sufrimiento de este mundo, especialmente respecto a la iglesia. Es cierto que el apóstol ve esta «tribulación» a la luz de la escatología y, a causa de que el sufrimiento es visto escatológicamente, en una situación específica Pablo tuvo reservas respecto de la aceptación, por ejemplo, de la vida marital (1 Co. 7:29ss.). Pero, por otro lado, es justamente esta tribulación lo que lo motiva para estimular a la iglesia a que se ubique positivamente frente al mundo. Precisamente porque los días son malos, la iglesia debe aprovechar al máximo la «oportunidad» (καιρός) que (todavía) se le brinda (Ef. 5:15, 16; Col. 4:5). Lo que tal oportunidad significa no es meramente un punto de tiempo favorable, sino la continuidad del tiempo de la vida presente. Es ésta la oportunidad que ahora debe de aprovecharse al máximo (de modo literal, «redimir» o «pagar por»). Todas las posibilidades que allí se presenten deben ser usadas. ¿Y con qué propósito? Para caminar cuidadosa y sabiamente (Ef. 5:15), en particular para con los de afuera (Col. 4:5, 6), para hacer bien a todos los seres humanos, especialmente a los que son de la familia de la fe (Gá. 6:10). Este *kairos* es señalado reiteradamente (*cf.* Ro. 13:11) como una coyuntura crítica, como una oportunidad especial para la iglesia, en el cual la iglesia debe aplicar la clara visión que se le ha dado para llevar a cabo la voluntad de Dios (Ef. 5:15) en el servicio de los demás, reconociendo su intransferible responsabilidad. Esto también consiste en reconocer y mantener la ordenanza que Dios ha otorgado para la existencia y organización continua de

la vida natural. En Romanos 13, las palabras sobre aprovechar el tiempo vienen precedidas por el pasaje sobre las autoridades. Pablo afirma que los cristianos conocen el *kairos*, estando enfrentados a la venida del Señor (13:11). Lo mismo vale para la exhortación a vivir una vida reglamentada y ordenada en 1 Tesalonicenses 5:14 y 2 Tesalonicenses 3:6ss. Además, en 1 Timoteo 4:1ss., el apóstol advierte que «en los últimos tiempos» —como el Espíritu lo afirma expresamente— algunos se apartarán de la fe, entre otras cosas, a causa de prohibir el matrimonio y el consumo de alimentos que Dios ha creado. Por un lado, el sufrimiento inminente y la brevedad del tiempo conducen a Pablo a dudar que sea una buena idea contraer matrimonio (1 Co. 7:26ss.). Por el otro, los mismos «últimos días» lo llevan a oponerse a toda religión arbitraria y a prácticas ascéticas que llevan a desacreditar el matrimonio (1 Ti. 4:1ss.). Ambas exhortaciones no se contradicen. Las dos se encargan de darnos una correcta y clara visión profunda de cómo la escatología determina la predicación parenética de Pablo respecto del período intermedio que media entre la primera y segunda venida. El tema escatológico y la conciencia de que el Señor viene pronto, no tienen un significado negativo sino positivo para la vida en este tiempo presente. No relativiza la responsabilidad que tenemos para esta vida, sino que más bien la eleva. Consecuentemente, no es correcto pensar que la predicación escatológica y la parénesis del apóstol perderían su validez y sentido si se prolonga el tiempo del mundo presente. El caso es más bien lo opuesto. No hay nada que haga a los creyentes más conscientes de su responsabilidad para la vida presente que la manera como funciona el tema de la cercanía de la parusía en la predicación de Pablo.

La obra de reconciliación universal presupone un tiempo interino amplio

La conexión material y temporal que entre sí tienen el tiempo perfecto y el tiempo futuro, hacen que las declaraciones de Pablo acerca de la proximidad del fin tengan un sentido proléptico, de acuerdo también con la naturaleza de la profecía.[15] A pesar de que el tiempo perfecto tiene un carácter provisional que clama en favor de la consumación, parecería tener —incluso para la existencia presente de la vida y nuestro mundo—un significado más inclu-

15 Sobre este punto, véase también T. van der Walt, *Die koninkryk van God — naby!*, 1962, pp. 208ss.

sivo y abarcar un período más prolongado de lo que podría percibirse *a priori* en el punto crítico de los tiempos. Como ya hemos visto, con referencia a semejante asunto, en la predicación de Pablo están implícitas todas las condiciones para tal desarrollo prolongado. La predicación del evangelio tiene un carácter de invitación que impele a una decisión. El evangelio proclama que la voluntad de Dios es que el ser humano se reconcilie con él y que Dios es longánimo para con todos. Ahora bien, estos aspectos del evangelio no sólo exigen más espacio y más tiempo antes de que llegue el fin irrevocable que acompaña a la parusía cuando ésta haga su entrada (p. ej. Lc. 13:8),[16] sino que aquí debe pensarse en la insondable sabiduría divina, en lo inescrutable de sus designios y sus juicios, que Pablo una y otra vez confiesa (Ro. 11:33) o bien en la longitud, amplitud, altura y profundidad de la obra redentora de Dios y del amor de Cristo que sobrepasa todo entendimiento (Ef. 3:18). Estas dimensiones universales de lo que ha tenido lugar en Cristo —abarcando a la creación toda— contiene una multiplicidad de puntos de vista también para el poder regenerador del evangelio en el mundo presente y para la revelación continua del plan del consejo divino para la historia. En consecuencia, el resultado de todo esto ha sido que con la prolongación del tiempo del mundo presente la predicación de Pablo no ha llegado a ser ininteligible,[17] sino que ha dado a la iglesia repetidamente mucha guía y dirección positivas. Pues esta predicación es y permanece —incluso cuando traza el futuro del Señor mismo— dentro de los límites del presente, proclamando la victoria que Cristo ya ganó sobre los poderes de las tinieblas. Por tanto, toda reflexión de lo que se ha llamado el sentido de la historia o del «tiempo interino» no debe partir del «problema de la demora de la parusía», sino más bien del todo abarcador tema del cumplimiento.[18]

Cuando la preocupación por el presente ocurre en el espíritu y poder del apóstol Pablo, la cercanía de la venida de Cristo no se desvanecerá como si se tratara de una esperanza cada vez más obscura. Pues Cristo es uno, y el hecho de que Cristo no está divi-

---

16 Para este tema en la predicación de Jesús y para la modalidad provisional de la venida del reino de Dios vinculada a él, véase mi *The Coming of the Kingdom*, pp. 148ss.

17 Para este punto de vista, véanse también los escritos de Cullmann y su crítica de la escatología consistente (*cf.* la última parte de la sección 6); también Berkouwer, *The Return of Christ*, pp. 73ss., 91ss. Por su parte, Schweitzer también lo reconoce con respecto a la ética de Pablo: «Como si hubiera tenido una intuición de que el destino del cristianismo podría ser tener que vérselas con la continuidad del mundo natural, por medio de su espiritualidad alcanzó una actitud hacia las cosas terrenales que capacitó al cristianismo a conservar su lugar en el mundo. Aunque vivía y pensaba en su propio tiempo, a la vez él preparaba el futuro» (*The Mysticism of Paul the Apostle*, p. 332).

18 Véase también H. Berkhof, *Christ the Meaning of History*, p. 785.

dido tiene que ver con el problema de la importancia del «se ha acercado». A fin de cuentas, la cercanía de su venida no tiene que ver con la importancia de la longitud del período que media entre la ascensión y el fin (tiempo interino), sino con el hecho de que el tiempo futuro es inseparable del tiempo perfecto. Por lo tanto, el «se ha acercado» no sólo tiene que ver con el «entendimiento del ser» (*Seinsverständnis*) que pudieran tener los individuos humanos —en el cual el significado de la historia sería absorbido por la escatología[19]— sino que ante todo da testimonio de la prisa y el progreso irresistibles de la obra divina en su sentido universal (*cf.* Lc. 18:8). Pero el «se ha acercado» así entendido no podrá encontrar su pauta sólo en la unidad e inseparabilidad del presente y del futuro, ya que la fe —situada en el punto crítico de los tiempos— proféticamente los abarca en una sola mirada. El «se ha acercado» también deberá ser comprendido, una y otra vez, a partir de las dimensiones divinas indicadas por el evangelio acerca del consejo de Dios y de su realización en la historia. Es sólo en este sentido que el «se ha acercado» retiene su relación con la historia; y al mismo tiempo no pierde su significado dentro la relatividad de la conciencia histórica que posee el hombre.

75. Muerte antes de la parusía. El «estado intermedio»

Antes de seguir internándonos en la esperanza de Pablo respecto del futuro en general, debemos prestar atención a la cuestión, levantada con frecuencia en años recientes, sobre si el así llamado «estado intermedio» —la existencia de los creyentes en el período que media entre la muerte y la resurrección— tiene cabida en esta expectación. Y si así fuera, en qué consiste.[20]

---

19 *Cf.* Bultmann, *History and Eschatology*, p. 43: «Pero aunque la historia de la nación y del mundo ha perdido interés para Pablo, trae a la luz otro fenómeno, el fenómeno de la historicidad del hombre, la verdadera vida histórica del ser humano, la historia que cada uno experimenta para sí y por medio de la cual logra su verdadera esencia». En oposición a esta interpretación existencialista de la escatología, véase, p. ej., N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and the Eschatology in Paul*, pp. 71ss.; también C. Müller, *Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk*, pp. 104ss.; y Käsemann, «On the Subject of Primitive Christian Apocalyptic», *New Testament Questions of Today*, pp. 130ss.

20 Véase, p. ej., P. H. Menoud, *Le sort des tréspassés*, 1945; J. N. Sevenster, «Einige Bemerkungen über den 'Zwischenzustand' bei Paulus», *NTS*, I, 1955, pp. 291ss.; del mismo autor, «Some remarks on the [gymnos] in II Cor. V. 3», en *Studia Paulina*, 1953; J. Dupont, [SYN CHRISTO], *l'Union avec le Christ suivant Saint Paul*, I, 1952, pp. 171ss.; O. Cullmann, «Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten», *TZ*, 1956, pp. 126ss.; E. E. Ellis, «The Structure of Pauline Eschatology (II Corinthians V. 1-10)», en *Paul and His Recent Interpreters*, pp. 35ss., (véase también la literatura citada allí, p. 35, n. 2), B. Telder, *Sterven... en dan?*, 1960; G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, pp. 32ss. Véase también el estudio de G. Vos, importante para toda la «escatología» paulina, *The Pauline Eschatology*; y K. Dijk, *Tussen sterven en opstanding*, 2a. ed., 1955.

Dormir en Cristo

En la sección precedente vimos que la muerte de los creyentes antes de la parusía no es algo «imprevisto» para la predicación de Pablo, de modo que uno espera que la iglesia no tenga dudas respecto al destino o la suerte de los creyentes fallecidos. Pablo prefiere hablar de la muerte de los creyentes usando la expresión «los que han dormido» (κοιμάομαι; *cf.* 1 Co. 11:30; 15:6, 18, 20; 1 Ts. 4:13ss.). Asimismo, para referirse al haber muerto usa simplemente la expresión «estar dormido» (καθεύδω; Ef. 5:14; 1 Ts. 5:10).[21]

Por cierto, se ha preguntado si está expresión describe la condición de los creyentes fallecidos antes de la parusía como si estuviesen durmiendo de verdad, como si hubiesen perdido toda conciencia y actividad, sólo para ser despertados en la resurrección.[22] Pero es ciertamente incorrecto tomar las palabras «dormirse» o «dormir» como una explicación de la manera en que la gente existe después de la muerte. Porque, primero, ésta no es una característica distintiva de la predicación de Pablo y del Nuevo Testamento. Ocurre también en toda suerte de textos fuera de la esfera de la Biblia.[23] Segundo, Pablo tiene otras declaraciones que definen el significado de este estado intermedio de un modo más propio.

Filipenses 1:20ss.

Además, estas expresiones tienen un carácter indirecto y no se puede hablar de una doctrina correspondiente al estado intermedio en las epístolas de Pablo. El pasaje más claro es, sin duda, Filipenses 1:20ss. Aquí el apóstol postula la posibilidad de que no sobreviva su encarcelamiento. Pero para él lo principal es que Cristo sea glorificado en su cuerpo (= su existencia presente) «o por vida o por muerte» (v. 20). Puede hablar así en razón de que —como añade en el v. 21—para él, el vivir es Cristo y el morir es ganancia. Qué quiere decir con esto lo clarifica más adelante cuando dice que no sabe qué escoger, y que se halla constreñido por dos deseos, partir y estar en Cristo, pues es muchísimo mejor, o quedarse en este mundo, que sería para la iglesia más provechoso.

---

21 Para ambos conceptos véase además O. Michel, *Die Christliche Hoffnung*, 1936, pp. 40ss.

22 *Cf.*, p. ej., Bultmann, *TDNT*, III, p. 17: «Sobre el estado intermedio entre la muerte y la resurrección el Nuevo Testamento no nos ofrece ninguna información explícita. Se piensa en él como de un sueño, aunque diferentes autores sugieren otras concepciones».

23 *Cf.* P. H. Menoud, *Le sort des tréspassés*, p. 46: «Pero se debe tener cuidado de no elaborar toda una psicología de los muertos sobre la base de la expresión 'los que duermen', pues es una antigua imagen en el mundo, un eufemismo utilizado también por aquellos que no tienen esperanza alguna de 'despertar' de los difuntos...». Véase también Vos, *The Pauline Eschatology*, pp. 142ss.

Hay una gran diferencia de opinión respecto a la relación entre los versículos 20 y 21.[24] Lo más natural es pensar que mediante las palabras «vivir» y «morir», del versículo 21, Pablo está reflexionando sobre el «por vida o por muerte» del versículo 20. Pero la dificultad yace en que ambos predicados del versículo 21 («Cristo» y «ganancia») no se prestan bien como una descripción de la distinción entre vivir y morir. Por esta razón, algunos escogen considerar el versículo 21 como una explicación adicional de las últimas tres palabras del versículo 20 («o por muerte»). La idea sería: «porque en cuanto a mí el vivir es Cristo, entonces el morir es sólo ganancia». El versículo 22 entonces retomaría la posibilidad del versículo 20 —de continuar viviendo en la tierra— arrojando luz sobre la importancia de seguir viviendo.[25] Otros piensan que el versículo 21 no hace referencia tanto a la suerte de Pablo, como a lo que (en el v. 20) el apóstol llama «magnificar» a Cristo. Esto ocurría tanto por su vida como por su muerte, pues la vida de Pablo es una demostración de la gloria de Cristo. Si tiene que morir por Cristo, entonces Cristo es aun más glorificado, y la gloria que Cristo recibe es la «ganancia» de Pablo, ya sea con miras a la proclamación del evangelio o como ganancia para Pablo cuando deba rendir cuentas de su obra en la presencia de Dios. En ambos casos «ganancia» no sería una descripción de lo reservado para Pablo después de su muerte, y así tampoco podría considerarse una cualidad del denominado «estado intermedio».[26]

Como quiera que uno entienda la transición del versículo 20 al versículo 21, las palabras «morir es ganancia» deberán tomarse, en primer lugar, como una denotación de lo que es aplicable a Pablo mismo.[27] En el griego, las palabras «para mí» (ἐμοί) ocupan el primer lugar de la oración (posición enfática) y se construyen con toda la oración.[28] Por medio de estas palabras, Pablo se remite a lo dicho previamente, en lo cual no sólo se presenta la cuestión de la proclamación continua del evangelio, sino asimismo de su propia suerte (*cf.* vv. 12, 20a). Por tanto, los dos miembros que componen el versículo 21 no deben ser tomados como un paralelismo antitético en el sentido de que ponen la vida en contraposición con la muerte. La intención es, simplemente, decir que no hay una diferencia fundamental entre seguir con vida o morir. De acuerdo con esto, el vivir (Cristo) y el morir (ganancia) no se contraponen, sino que el morir resulta del vivir. Sin embargo, el que Pablo pueda llamar «ganancia» al morir se debe a que la vida en la carne presenta todo tipo de problemas, pruebas y limitaciones, en relación con lo que Cristo significa para él. A tal efecto también se deberá comprender el pronunciamiento de los versículos 23 y 24, donde se dice que él desea partir (morir) y estar con Cristo, pues esto es

---

24 Véase, p. ej., la discusión de las variadas opiniones en Greijdanus, *De brief van den Apostel Paulus aan de Gemeente te Philippi*, 1937, pp. 137ss.

25 En este sentido Dibelius, *An die Philipper*, p. 87.

26 *Cf.* para estas concepciones P. Bonnard, *l'Epitre de Saint Paul aux Philippiens*, 1950, p. 28.

27 Así correctamente W. Michaelis (*Der Brief des Paulus an die Philipper*, 1935, p. 25).

28 Esto es erróneamente negado por Telder, *Sterven... an dan?*, pp. 93ss.

muchísimo mejor. Por consiguiente, las palabras «estar con Cristo» (v. 23) denotan lo que morir significa para Pablo. El apóstol emplea la misma expresión en 1 Tesalonicenses 4:17. Sin embargo, allí se refiere a la existencia de los creyentes después de la parusía, es decir, a la resurrección de unos creyentes y a la transformación de otros que todavía estén vivos en aquel momento. Con todo, parece que en Filipenses 1:23 se trata de decir otra cosa. La idea es que al producirse la muerte tiene lugar una transición, así que uno no puede dar por sentado que se habla de la resurrección. Pues, si así fuera, entonces la alternativa de «permanecer con vosotros» o «estar con Cristo» ya no sería más una alternativa auténtica, y el no permanecer más con los filipenses tampoco significaría «estar con Cristo». Por lo tanto, el estar con Cristo denota la condición de los creyentes inmediatamente después de su muerte[29] (con respecto al «cómo», véase más adelante).

2 Corintios 5:1-10

Otro pasaje que demanda estudio respecto al concepto del «estado intermedio», en las epístolas de Pablo, es 2 Corintios 5:1-10. La exégesis del mismo es difícil, y existe mucha diferencia de opinión en cuanto a la idea principal del pasaje y en cuanto al sentido de sus varias partes. En el contexto anterior, Pablo se refirió a la gloria eterna en la que participarán los creyentes, la cual les hace

29 Así correctamente también Dibelius, *An die Philipper*, p. 69; *cf.* Greijdanus (*De brief aan de Gemeente te Philippi*, pp. 144, 145), en oposición a Michaelis, quien considera que se habla de la condición humana «del otro lado de la resurrección» (*Der Brief an die Philipper*, p. 27). Según Michaelis, Pablo pensaba en el «estado intermedio» como un sueño (1 Ts. 5:10) y como una continuación del «estar con Cristo». Por su parte, J. N. Sevenster escribe que Pablo ciertamente debe haber concebido un estado intermedio. Sin embargo, Sevenster no quiere admitir con absoluta certeza que el σὺν Χριστῷ εἶναι (= «estar con Cristo», Fil. 1:23) o el ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον (= «fijar nuestra residencia junto al Señor», 2 Co. 5:8) hagan referencia a este estado intermedio: «También podría ser —aunque lo considero improbable— que Pablo esté hablando en cierto sentido en forma proléptica de la gloria del día del Señor», en *NTS*, I, p. 296; véase también su *Leven en dood in de brieven van Paulus*, 1954, p. 133, donde considera más probable que Pablo vea el tiempo inmediatamente posterior a la muerte como el comienzo de la gloria plena. En una nota, Grosheide se expresa brevemente de la manera siguiente: «Prefiero verlo así, que el morir para Pablo significa experimentar el regreso» (*I Cor.*, p. 140, n. 2; cf., p. 142). Parece, pues, que no acepta ningún estado de conciencia intermedio. Bultmann, *Theology*, I, p. 346, piensa que Pablo «cae en contradicción con la doctrina de la resurrección cuando espera en Fil. 1:23 que su 'estar con Cristo' comience inmediatamente después de su muerte», y cree que «esta contradicción deja ver qué poca diferencia hace las imágenes que se usan». Pero decir que Pablo (en una y la misma epístola; *cf.* Fil. 1:6; 3:20ss.) se hubiera enredado en ideas contradictorias justo en un punto tan fundamental, es algo seguramente muy difícil de aceptar. El σὺν Χριστῷ εἶναι (= estar con Cristo) debe haber tenido para Pablo un contenido específico inmediatamente después de la muerte y, de esta forma, antes de la resurrección. H. M. Matter (*De brief aan de Philippenzen*, 1965, p. 33) también piensa distinto.

considerar su aflicción temporal como ligera, por muy grave que pudiera parecer (2 Co. 4:17).

2 Corintios 5:1

Refiriéndose a esto, el apóstol declara lo siguiente:

> «Porque sabemos que si nuestra tienda-habitación terrenal es destruida, tenemos un edificio de Dios, una casa en los cielos no hecha de manos, y eterna» (5:1).

Las palabras «porque sabemos» dan una razón adicional a lo que se dijo acerca de no mirar a lo que es temporal, sino a lo invisible y eterno (4:18). Entonces, las cosas «temporales» y «eternas» son definidas con más precisión. Lo temporal se define como «nuestra tienda-habitación terrenal» (ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους). Comoquiera que uno escoja explicar esta expresión de un modo más amplio,[30] el contexto deja en claro que aquí se habla del modo de existencia que el ser humano experimenta en su cuerpo temporal y terrenal. La desintegración del cuerpo comienza ya en las aflicciones presentes que Pablo menciona en el pasaje precedente cuando habla del deterioro del hombre exterior (4:16). Dicho deterioro se completa en la muerte.[31] Dado que Pablo experimenta ese mismo deterioro y se ve siempre amenazado por la muerte, da testimonio de lo que por fe él sabe acerca de lo invisible y eterno, acerca del edificio que espera de Dios, un edificio no hecho de manos sino eterno en los cielos.

Por supuesto que de inmediato se levanta la pregunta de si lo que aquí se indica es algo que los creyentes recibirán inmediatamente con su muerte —ya sea como un «estado intermedio»[32] o como un modo definitivo de existencia que tiene efecto inmediata-

---

30 *Cf.* p. ej., J. Dupont, [SYN CHRISTO], pp. 145ss. (como lugar en el que mora Dios); W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, 2a. ed., 1955, p. 313, quien halla aquí una alusión a la morada en los tabernáculos, siguiendo a T. W. Manson.

31 R. Bultmann, *Exegetische Probleme des sweiten Korintherbriefes*, 1947, pp. 9ss., piensa que καταλυθῇ (= es destruida) también puede referirse al momento de la parusía (*cf.* Bachmann en el comentario de Zahn). Pero después de que todo lo que Pablo dijo acerca de la muerte en el contexto precedente (2 Co. 4), esta interpretación no es muy creíble, sin considerar lo inusual de la terminología, en el caso que hiciera referencia a lo que sucede en la parusía.

32 Así piensa Schlatter, *Erläuterungen* (*Kor.*), 1920, pp. 194ss, quien toma la palabra «habitación» (lit. «casa»; «morada» en RV60) no como un nuevo cuerpo, sino como la morada en el cielo antes de la resurrección. De igual forma, Grosheide, quien no cree que la expresión «tienda habitación» (οἰκία τοῦ σκήνους) se refiera al cuerpo terrenal, sino al «hombre exterior» (4:16), y toma el «edificio de Dios» como el «hombre interior». A nosotros nos parece que su interpretación no es muy clara, en particular la última idea.

mente después de la muerte[33]— o si se habla de lo que se llevará a cabo en la parusía del Señor; esto es, si se refiere al cuerpo nuevo que recibiremos en la resurrección.

En favor de la primera concepción se apela al verbo «tenemos» (ἔχομεν) —esto es, «un edificio proveniente de Dios» (οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ)—, el cual se interpretan como queriendo decir que tan pronto como nuestra morada terrestre se derrumbe, «tenemos» y obtenemos de inmediato nuestra casa celestial. Pero, en primer lugar, se debe objetar que el texto no registra un «de inmediato».[34] Además, tanto a partir de lo que sigue más adelante, como a partir de la correlación que hay entre «edificio proveniente de Dios» (οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ), «casa en los cielos» (οἰκίαν ἐν τοῖς οὐρανοῖς) y «tienda-habitación terrenal» (ἡ ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους), se debe concluir con certeza que mediante la expresión «edificio» se señala a la contraparte glorificada del cuerpo terrenal. Y en el contexto de todo el pensamiento de Pablo, esto no puede comprenderse de ningún otro modo que no sea aquello que tendrá lugar con la llegada de Cristo. Por consiguiente, lo dicho en 2 Corintios 5:1 denotaría el futuro en que los creyentes participan en Cristo (*cf.* 4:17) y, por tanto, el verbo «tenemos» tiene que tener un significado[35] anticipador.[36] También podría entenderse como «tener» algo reservado en el cielo, como tener un regalo que les ha sido preparado y guardado para

33 Esto va mucho más allá que la concepción mencionada en la nota 32. Presupone que nuestro texto abandona toda idea que tenga que ver con la parusía y la resurrección del cuerpo y que más bien se enseña la continua existencia gloriosa de las almas en el cielo. Esta interpretación es más bien un «desarrollo» de la escatología paulina en dirección del pensamiento griego. Así en particular algunos de los exégetas liberales más antiguos, pero también W. L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, 1939 pp. 128ss. Otra vez, W. D. Davies (*Paul and Rabbinic Judaism*, pp. 308-332) tiene una interpretación distinta, pues cree ver en Pablo la «yuxtaposición de dos perspectivas diferentes». La primera estaría representada por 1 Co. 15, donde se hace mención de la resurrección del cuerpo en la parusía. La segunda está en 2 Co. 5, donde se habla del cuerpo celestial que es inmediatamente dado a los creyentes en la muerte. Davies sostiene que ambas representaciones se retrotraen a ideas similares en el judaísmo, y que la última perspectiva en Pablo no surgiría directamente del pensamiento griego. Sin embargo, en oposición a toda esta visión de una doble escatología (en 1 Co. 15 y 2 Co. 5), véase Lietzmann, *Cor.*, pp. 118, 119, y A. Plummer, A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians, 1951 (1915), pp. 160ss. Además, véase Wendland, *Cor.*, pp. 129ss.; J. Dupont, {SYN CHRISTO}, *l'Union avec le Christ suivant Saint Paul*, pp. 137-139; J. N. Sevenster, *Leven en dood in de brieven van Paulus*, pp. 124ss. Se afirma con justicia que, sin duda, sería muy extraño que Pablo hubiera «desarrollado» la segunda perspectiva durante el tiempo que media entre 1 Co. y 2 Co., para después volver a su perspectiva original en Ro.

34 *Cf.* Bultmann, *loc. cit.*

35 Plummer escribe: «El tiempo presente se usa con frecuencia para un futuro absolutamente cierto» (*Commentary on Second Corinthians*, p. 144).

36 *Cf.* E. E. Ellis, *Paul and His Recent Interpreters*, pp. 41ss.: Pablo aquí no está pensando en primer lugar en los cuerpos individuales, sino en lo que los creyentes tienen en Cristo y que recibirán en la parusía .

ellos allí. Cuando Cristo se manifieste, lo cristianos se manifestaría en aquello que tienen en el cielo (Col. 3:3, 4).[37]

2 Corintios 5:2-3

La expectación concerniente al edificio de Dios es reforzada con las palabras:

> «Pues en este respecto [o: en esta existencia temporal] gemimos, anhelando ser revestidos con nuestra habitación que proviene del cielo, ya que [sólo] habiéndonos vestidos, no seremos hallados desnudos» (2 Co. 5:2-3).

El presente «gemimos» (στενάζομεν) indica y confirma —si bien de modo negativo— lo que deben esperar los creyentes (*cf.* Ro. 8:19ss.). La forma en que ahora sufren sólo provoca aun más su anhelo vehemente de ser vestidos de la habitación celestial. Las palabras que aquí se emplean indican que no se habla de la vida en los cielos *antes* de la parusía, sino que apuntan a recibir *desde* el cielo una nueva habitación o vestimenta en el sentido de un cuerpo nuevo. Esto toma lugar en la parusía.[38] En cuanto al versículo 4, muchos son de la opinión que mediante la expresión «ser vestidos» Pablo no se refiere a la resurrección de los muertos sino a la transformación de quienes aún estarán vivos cuando se produzca la parusía. Entonces allí no se despojarán del cuerpo para quedar desnudos, sino que se vestirán un cuerpo nuevo encima del viejo.[39] Pero esta concepción es demasiado limitada.[40] En general aquí se habla del cuerpo nuevo que es hecho conforme al cuerpo glorificado de Cristo (1 Co. 15:51, Fil. 3:21), cuando «lo mortal sea absorbido por la vida» (v. 4; *cf.* 1 Co. 15:53-54).

Posiblemente[41] el versículo 3 tiene la función de darnos la razón del anhelo descrito en el versículo 2.[42] En tal caso, el sentido es que

---

37 Así, p. ej., Wendland, *Cor.*, p. 127.

38 Así también Schlatter; en contraste con su interpretación del v. 1. Grosheide toma el v. 2 en idéntico sentido al v. 1 (véase nota 32).

39 A partir de ἐπενδύσασθαι no quieren leer «vestirse», sino «vestir sobre», «ponerse un vestido sobre».

40 Véase también los argumentos en contra que expone Bultmann, *Exegetische Probleme*, pp. 11, 12.

41 La interpretación del v. 3 es extremadamente difícil. Tampoco estamos seguros de cuál es el texto original, aunque poca diferencia hace si se elige εἴπερ en lugar de εἴ γε, y es poco probable que ἐκδυσάμενοι (= desvestidos) sea la lectura original, en lugar de ἐνδυσάμενοι (= vestidos). La partícula εἴ γε la hemos traducido como causal: «ya que» (BDF § 439. 2, dan aquí el significado *siquidem*, «si es que», «puesto que»), pero otros lo toman como concesivo o incluso como condicional. En el caso que sea posible, la traducción concesiva «aunque» (así, p. ej., Reitzenstein, Allo, G. Vos) ofrece poco sentido. En este caso, Pablo habría querido decir que los creyentes, sin tomar en cuenta esta vestidura del cielo, no

sólo cuando se nos vista con la habitación celestial no seremos hallados desnudos; es decir, ya no estaremos más sujetos al carácter amenazador y a la corrupción del presente modo de existencia.[43]

2 Corintios 5:4

El versículo 4 retoma «el gemir» del versículo 2, y dice:

> «porque nosotros que [todavía] estamos en esta tienda gemimos oprimidos, por lo cual no queremos ser desvestidos sino vestidos, de modo que lo mortal sea absorbido por la vida».

Aquí se hace todavía más evidente que en el versículo 2, que este pasaje tiene que ver con la vida presente y futura, no tan sólo en el sentido antropológico de una corporeidad vieja y nueva, sino en el sentido cualitativo existencial de hallarse o no sujeto a la muerte. La expresión «ser desvestidos» se refiere aquí al fenecer de

---

serían encontrados «desnudos». Pero es difícil comprender el texto de esta manera —por esto, Vos prefiere elegir ἐκδυσάμενοι y cree que el texto habla de la muerte; *cf.* también H. Bavinck, *Geref. Dogmatiek*, IV, 4a. ed., 1930, p. 596— ya que consiste en una reserva que no esperamos encontrar después de las palabras llenas de significado del v. 2. Se debe rechazar el significado condicional de εἴ γε, «si al menos» (así, p. ej., Oepke, *TDNT*, I, p. 774; Schlatter, Erläuterungen, p. 196; Schrenk, *TDNT*, I, p. 560; Kümmel, en Lietzmann-Kümmel, *Cor.*, p. 203). Si una condición se estableciera con él, posiblemente no sería satisfecha y el ferviente anhelo del verso 2 no encontraría realización; pues que Pablo está todavía incierto de sí y de los suyos respecto de tal desnudez (que de cualquier manera que se interprete) no debe equipararse a la certeza del v. 1 (*cf.* vv. 5ss.). Aunque existe una cierta condición en el v. 3, es una que con toda seguridad será cumplida según la convicción de la fe de Pablo (*cf.* εἴπερ en Ro. 8:9 y εἰ en Col. 3:1). Sin embargo, lo decisivo es el sentido causal «ya que sólo así» (*cf.* la traducción de Lietzmann, *Cor.*, p. 120, y de Wendland, *Cor.*, p. 126). Bultmann también toma εἴ γε καί en sentido causal. Pero cree que esto tiene sentido sólo si se adopta la lectura ἐκδυσάμενοι, y no ἐνδυσάμενοι (*Exegetische Probleme*, p. 11). Pero ἐνδυσάμενοι es la lectura más confiable, y de ella resulta un buen sentido; véase la traducción de más arriba.

42 «El v. 3 afirma otra vez el verdadero fundamento de tan anhelante deseo» (Bultmann, *Exegetische Probleme*, p. 11).

43 Hay quienes creen que esto se refiere al destino de los condenados; así p. ej. Schlatter, *Erläuterungen*, p. 196; Ellis, *Paul and His Recent Interpreters*, p. 43 («el destino de los incrédulos»); Schrenk, *TDNT*, I, p. 560; Oepke, *TDNT*, I, pp. 774s. («el destino final de los incrédulos para quienes no habrá un cuerpo celestial»). Pero ¿con qué fin expondría Pablo esta posibilidad para sí mismo y los creyentes? Por esto, la mayoría piensa que se habla de la condición de «estar sin cuerpo», sin el significado adicional de «estar condenado». Este «estar desnudo» se aplicaría al estado entre la muerte y la parusía. Por ende, γυμνός (= desnudo) sería una calificación antropológica en sentido dicótomo. Pero según nuestro criterio, Pablo aquí esta pensando en otras categorías más cualitativas. Véase más adelante, el v. 4.

Grosheide le da a ἐνδυσάμενοι el sentido de «vestidos con la justicia de Cristo» y cree que γυμνός apunta al hombre que no ha cambiado (*Cor.*, pp. 144, 145), para lo cual apela a Ro. 13:14 y Gá. 3:27. Pero en ninguna parte se usa ἐνδυσάμενοι en este sentido. En el contexto de 2 Co. 5 esto habría sido también una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Pablo está aquí hablando de otras cosas.

la existencia presente en el cuerpo (*cf.* 4.10) y no a la condenación en el juicio.[44] Esto queda establecido a partir del contraste que se observa en la oración final, donde se menciona que se quiere que lo mortal sea absorbido. Lo mortal es la existencia débil, perecedera, amenazada (*cf.* 1 Co. 15:53, 54). Por lo tanto, «ser desvestidos» y «ser vestidos» se refieren al perecer de la existencia vieja, y al «vestirse» con la existencia nueva.

Ahora bien, se ha afirmado que Pablo no puede referirse a la muerte cuando habla de «ser desvestidos». Se argumenta que en otro lugar Pablo afirma que la muerte es «ganancia» y que al estado (intermedio) que le sigue lo llama «estar con Cristo» (Fil. 1:23). Por esto, ¿cómo podría él describir aquí esa condición como una «desnudez horrorosa»?[45] Pero esta forma de razonar no tiene peso; pues, para empezar, con la expresión «ser desvestidos» el apóstol no se refiere al «estado intermedio» que sigue a la muerte, sino a la muerte misma.[46] Pero uno estaría pensando en conceptos antropológicos demasiado abstractos, si se habla de una «existencia continua sin cuerpo», etc. Más bien Pablo está pensando aquí de un modo más fecundo. El apóstol no habla del cuerpo *per se*, y lo que contrasta no es el estar o no con el cuerpo. Para él se trata de dos modos distintos de existencia, calificados por cierto por el cuerpo, pero en el sentido del «cuerpo de nuestra humillación» (como dice en Fil. 3:21); esto es, se refiere al modo imperfecto de existencia sujeto a la aflicción y a la muerte; y se refiere al cuerpo glorificado, que participa de la gloria de Dios (para éste contraste, véase también 4:17). Por esta razón, el «ser desvestidos» incluye más que la muerte sola, y se refiere a todo lo que ya ha sido dicho en la perícopa precedente acerca de la vulnerabilidad del hombre, de su aflicción, del ser amenazado por la muerte en el cuerpo presente, «llevando por todas partes, en el cuerpo, la sentencia de muerte que padeció Jesús», «entregados siempre a la muerte», «la obra de la muerte en nuestra carne mortal», «el desgaste del nuestro hombre exterior» (*cf.* 4:7-17). Desde este cuerpo de muerte, Pablo suspira por la gloria de Dios en el cuerpo nuevo. Por lo tanto, el «ser desvestidos» (v. 4) no significa meramente «estar en una existencia sin cuerpo», como una denotación antropológica (¡griega!), sino el ser entregados a la muerte en el sentido más pleno de la expresión. Inversamente, «no seremos hallados desnudos», y «ser vestidos» (vv. 2-4) no significa sólo no hallarse más sin cuerpo, sino compar-

---

44 Así Oepke, *TDNT*, II, p. 318 (*cf.* n. 43).

45 Oepke, *TDNT*, I, p. 774; *cf.* II, p. 318.

46 Así, p. ej., Schrenk, *TDNT*, I, p. 560.

tir la gloria plena de Dios mismo, indudablemente a causa de haber recibido el nuevo cuerpo glorificado. En este contraste, el «estado intermedio» retrocede por completo a la opacidad.[47] En los versículos 1 al 5 se trata sólo del contraste que se presenta entre la demolición del creyente en este modo temporal de existencia, y la participación de la gloria de Dios en la resurrección esperada.

2 Corintios 5:5-10

Si se sigue este tren de pensamiento, se comprenderá cómo, en los versículos 5-10, Pablo presenta finalmente el «estado intermedio» como una liberación (temporal), en contraste con la vida presente en el cuerpo.

> «Pero el que nos ha preparado para esto [es decir, para ser vestidos, etc.] es Dios, quien nos ha dado las arras del Espíritu. Por tanto, siempre somos valientes, aunque sabemos que mientras residimos en el cuerpo, estamos ausentes lejos del Señor, pues andamos por fe y no por vista. Pero somos valientes, y más bien nos gustaría ausentarnos del cuerpo y fijar nuestra residencia con el Señor. Por tanto, nuestra meta es —ya sea mediante nuestra residencia o nuestra ausencia— serle agradables. Porque todos debemos comparecer ante el tribunal de Cristo...» (2 Co. 5:5-10a).

Estas palabras se remontan a lo dicho previamente (*cf.* 4:16) acerca de la perseverancia y la valentía en medio de toda aflicción y decadencia. Dios nos ha destinado para la gloria venidera y nos ha otorgado su Espíritu en calidad de arras. En consecuencia, existe toda razón para ser valientes, incluso sabiendo que mientras nos hallemos todavía en este cuerpo, vivimos lejos del Señor. Pues aún caminamos en fe. Pese a todo, somos valientes y, si tuviéramos que decidir, estamos más que dispuestos[48] a elegir la

47 *Cf.* J. N. Sevenster, «Some remarks on the [γυμνός] in 2 Cor. 5.3», en *Studia Paulina*, p. 207, *quien todavía toma casi excesivamente a* γυμνός (= desnudo) *como* «el estado entre la muerte y la resurrección». ¿No es esto demasiado griego? (por más que Sevenster contraste a Pablo con Platón, Filón, etc.)? Según nuestro entender, γυμνός (= desnudo) aquí no denota un estado de incorporeidad, sino la falta (todavía) de la gloria de Dios, incluso en este cuerpo.

48 El texto dice εὐδοκοῦμεν μᾶλλον (= «más bien nos gustaría»). En esta construcción de εὐδοκοῦμεν más infinitivo (ἐκδημῆσαι y ἐνδημῆσαι), la pregunta es qué es lo que determina la decisión, si lo que es mejor merece la preferencia. *Cf.* Schrenk, *TDNT*, II, p. 741; véase también BAGD (p. 319), *que traducen «más bien preferimos, queremos»*; y Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, que dice que εὐδοκέω seguido de inf. significa «consentir, acordar hacer..., estar listo a, dispuesto a», (*cf.* 1 Ts. 2:8). *Cf.* también Plummer, *Second Corinthians*, pp. 152, 153, quien habla de «buena voluntad, contentamiento», y agrega:

muerte, y así dejar nuestra residencia en el cuerpo para establecer nuestro domicilio con el Señor. A causa de tal expectación y de las arras que para la misma se nos ha entregado, vemos que el verdadero objetivo de la vida es ser agradables al Señor, ya sea permaneciendo o partiendo. «Porque todos debemos comparecer ante el tribunal de Cristo».

Surge otra vez la pregunta de si por este «ausentarnos» y «fijar nuestra residencia», Pablo se refiere a la transición que se llevará a cabo en la resurrección, o si apunta al cambio que ocurre al morir antes de la resurrección. Si se refiere a lo que ocurre con la muerte, entonces la expresión «fijar nuestra residencia con el Señor» apunta al «estado intermedio». De manera que, el propósito de 2 Corintios 5:1-10 —para resumirlo en pocas palabras— sería como sigue: A causa de la expectación cierta de la vida de la resurrección y del cuerpo nuevo prometido por Dios, no desfallecemos en medio de todos los asaltos y peligros de muerte, y así nos hallamos también más dispuestos —si fuese la voluntad de Dios— a dejar nuestra existencia corporal e incluso ahora ser unidos a Cristo por la muerte. Por tanto, Pablo desea decir que con vistas al gran futuro prometido por Dios, él está preparado para padecer la aflicción y, lo que es más, aceptar la muerte en favor y en el nombre de Cristo.

La variedad de imágenes que Pablo usa podrían causar confusión.[49] Sin embargo, nos parece acertado interpretar la fórmula «fijar nuestra residencia con el Señor» como una alusión al estado intermedio. Esta residencia se establece cuando ha tomado lugar el «ausentarnos del cuerpo». Esta interpretación se confirma por lo siguiente. Primero, estas expresiones no son apropiadas para indicar la transición desde el cuerpo terrenal hacia el cuerpo resucitado. Se habla de «ausentarnos del cuerpo (v. 8), no de pasar de un cuerpo a otro. Además, se habla de «fijar nuestra residencia con el Señor». En la medida que, al momento de la destrucción de la tienda-habitación terrenal, la nueva morada corporal no se haga presente, el residir con el Señor tiene lugar. Por sí misma esta

---

«Esta buena voluntad y contentamiento no son exactamente lo mismo que θέλομεν (= «queremos», v. 4) o ἐπιποθοῦντες (= «anhelando», v. 2). Es posible anhelar una cosa, y aun así estar satisfecho con otra, o incluso preferirla, porque se sabe que merece ser poseída y tal vez que es mejor para uno». En consecuencia, el ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος (= «ausentarnos del cuerpo», v. 8), etc., no es simplemente algo deseable, sino algo a lo que Pablo —debido a la esperanza que hay en él—le daría la preferencia, si fuese forzado a elegir.

49 En el v. 6, ἐνδημοῦντες (= residimos) se refiere a la vida en el cuerpo, y ἐκδημοῦμεν (= estamos ausentes) al estar lejos de Cristo. En el v. 8, ἐκδημῆσαι (= ausentarnos) indica el morir y ἐνδημῆσαι (= fijar residir) indica el establecerse con Cristo. Finalmente, en el verso 9, ἐνδημοῦντες (= residencia) significa continuar viviendo (como en el v. 6), y ἐκνδημοῦντες (= ausencia) es morir (como en el v. 8).

expresión difícilmente puede como tal denotar la resurrección.[50] En todo caso, nos capacita para conocer qué ocurre cuando el cuerpo es abandonado.

Segundo, en el versículo 9 ocurre la expresión: «ya sea mediante nuestra residencia o nuestra ausencia», la cual no se podría entender de modo distinto que «ya sea viviendo o muriendo». Pablo no ubica su propia preferencia sobre todo lo demás, sino la manera en que puede servir mejor a Dios y serle agradable. Este «ya sea... o...» aparentemente tiene el mismo significado que las expresiones correspondientes de 1 Tesalonicenses 5:10; Romanos 4:18 (*cf.* Fil. 1:23-24). Con dicha fórmula se quiere decir que en la expectación de la vida glorificada de la resurrección, Pablo ve como su más alto deseo el ser agradable a Dios, ya sea por su vida o por su muerte;[51] aunque si el apóstol fuese puesto frente a la necesidad de elegir, seguramente que escogería morir, porque al mismo tiempo significaría fijar su residencia con Cristo.

Si, como pensamos, esta es la exégesis correcta, entonces 2 Corintios 5:8 habla del estado intermedio; y se refiere a él con la expresión «fijar nuestra residencia con el Señor». Uno podría pensar que aquí se introduce una idea enteramente nueva en la perícopa, la cual primero empezó hablando de la resurrección, únicamente sólo si se presupone que aquí Pablo está enseñando respecto al futuro de los creyentes. Sin embargo, el apóstol está pronunciándose desde una situación concreta, y dice qué cosa lo conforta y anima en la misma. Sobre y ante todo, se trata de la esperanza de la resurrección. En lugar del cuerpo que se está destruyendo, Dios nos dará un cuerpo nuevo. Y aunque tal día no

---

50 *Cf.* Vos, *The Pauline Eschatology*, p. 194: «... difícilmente [Pablo] se habría expresado justo de ese modo, si hubiera querido decir que de inmediato otro cuerpo tomaría el lugar del viejo. Porque uno difícilmente describiría el estado de semejante cuerpo nuevo como el estado en que uno está ausente del cuerpo» (ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος = estar ausente del cuerpo).

51 Si no se entendiera ἐκδημοῦντες (= ausencia) como referido a la muerte, entonces se abriría el camino a toda clase de explicaciones tortuosas, pues hay que tomar en cuenta que la función de la «ausencia» es agradar a Dios. Lietzmann cree que la «ausencia» se refiere a la posibilidad, *después* de la muerte, de prepararse uno mismo para el juicio. Pero éste es un pensamiento que no sólo no está implícito en el vocablo, sino que tampoco se encuentra en ningún texto paulino. Pop parafrasea ἐκδημοῦντες, (v. 9) como el nuevo modo de existencia de aquel que ha sido resucitado (*De tweede brief van Paulus aan de Korinthiërs*, 2a. ed., 1962). Pero todo esto está muy alejado del significado de las palabras. Wendland traduce ἐκδημοῦντες «in der Fremde» (= en el extranjero) y con por eso entiende la «total comunión con el Señor», la «vida de la consumación» después de la resurrección (*Cor.*, p. 129), sin pensar sin embargo en una preparación para el juicio. Pero entonces ya no habría ninguna conexión con el v. 10. Si, por el contrario, uno toma ἐκδημοῦντες, en el sentido de morir y en directa conexión con el v. 8, entonces no existe dificultad y la expresión adquiere un claro sentido.

haya alboreado todavía, él se mantendrá valeroso, aun en la aflicción que padece ahora, para entregar su vida a la muerte. Incluso preferiría morir que seguir en esta vida de pruebas y persecuciones que tiene que sufrir en su cuerpo terrenal, porque así fijaría ahora su residencia con el Señor. La idea del «estado intermedio» no es aquí un *Fremdkörper* (una idea extraña, un *corpus alienum*). En forma natural se ubica en un primer plano, cuando todavía se está a la espera del gran futuro y la muerte es una realidad inmediata. La idea es más que aceptable porque corresponde completamente con el pronunciamiento de Filipenses 1:20ss. (también en cuanto se refiere al clima del contexto, que es vivir bajo presión, dando preferencia a la muerte). Lo que allá se describe como «estar con el Señor», aquí se describe como «fijar nuestra residencia con el Señor»; dos expresiones de las cuales no se puede negar que significan lo mismo, y que admiten una fácil ligazón de conjunto.

El marco de la predicación de Pablo nos asegura que al morir los creyentes van de inmediato a la presencia de Cristo, pero es mucho más difícil precisar qué significado tiene esta realidad y qué lugar ocupa en el esquema total de la salvación que Pablo proclamó.

El lugar del «estado intermedio» en la predicación de Pablo

Respondamos primero a la interrogante respecto al lugar que ocupa el estado intermedio en la predicación de Pablo. Digamos sin temor a equivocarnos que las epístolas de Pablo no tratan por separado ni deliberadamente el estado de los creyentes después de la muerte y antes de la parusía. En los dos pasajes ya analizados, se usa una sola expresión para mencionar esta realidad; una palabra precisa pero que de la cual no se dan mayores detalles. Y esto sorprende porque se trata del gran futuro que comienza con la resurrección, asunto que el apóstol menciona tantas veces. El tema del estado intermedio no se trata como si fuera una razón de consuelo aparte. Por mucho que se postule la certidumbre de «estar con Cristo» como una indicación del inquebrantable vínculo que hay entre Cristo y los creyentes —que no puede ser destruido ni por la muerte— aparentemente Pablo no le concede a esta expectación una «existencia independiente», sino que la integra por completo en la esperanza de la resurrección, y sin ésta no existiría (1 Co. 15:18; 1 Ts. 4:13ss.). Es cierto que algunos han inferido de aquí que Pablo nada sabía de un estado provisional de bienaventuranza. De otra manera, —se afirma— él seguramente

hubiese consolado a la iglesia con ello.[52] Pero esta conclusión carece de fuerza.[53] Todo lo que se puede inferir del razonamiento de Pablo es que sin la resurrección no hay esperanza ninguna para los creyentes que han partido.

Por lo tanto, es del todo cierto que las epístolas de Pablo no le asignan al estado intermedio —el hallarse con Cristo después de la muerte y antes de la resurrección— el mismo significado redentor pleno que le atribuye a la resurrección. Por esta razón, toda la esperanza está enfocada en la resurrección, y no en la muerte. Porque la muerte antes de la resurrección puede ser causa de tristeza y desconcierto para la iglesia, y Pablo puede explicar la muerte de algunos miembros de la iglesia como un castigo particular de parte del Señor (1 Co. 11:30ss.). Pero esto tampoco quiere decir que se pudiese hablar de los creyentes antes de la resurrección, en términos de muerte y no de vida en el Señor. Con todo, no cabe duda alguna que esto no se basa en alguna supuesta inmortalidad innata al ser humano o en cualquier cosa que éste tenga. Otra vez, lo que aquí domina todo el escenario es el punto de vista cristológico. No sólo se habla de los que «durmieron en Cristo» (1 Co. 15:18),[54] sino también de «los muertos en Cristo» (1 Ts. 4:16). En consecuencia, habiendo sido incluidos en Cristo y participando en él, la muerte no puede destruir nuestro vínculo con el Señor (*cf.* Ro. 8:38; 14:8). Así como los creyentes —ya sea que vivan o mueran— son del Señor, así también Cristo —en cuanto murió y resucitó— es Señor tanto de vivos como de muertos (Ro. 14:9). Pablo habla de que los creyentes pertenecen a Cristo, tienen comunión con él y están incorporados en él. Éste es un punto de vista todo abarcador que nos revela que al morir los creyentes van directamente a estar con el Señor (Fil. 1:23), y lo mismo ocurrirá después de la resurrección (1 Ts. 4:17; 5:10). Con la diferencia de que aquello que es primero en el orden temporal, no lo es en el orden de la fe. Pero esto no quiere decir que sea menos real y esencial.

En cuanto a cómo debemos imaginarnos el «estar con Cristo» después de la muerte, hay que reconocer que no se nos ha dado ninguna pista. No se explica dicha experiencia antropológicamente, ni siquiera en 2 Corintios 5 ni en Filipenses 1. De un modo

---

52 Telder, *Sterven... en dan?*, pp. 30, 31.

53 Para una correcta perspectiva de estos pasajes, véase también Vos, *The Pauline Eschatology*, p. 146.

54 También se podría citar 1 Ts. 4:14, pero la exégesis todavía no ha podido resolver la pregunta de si διὰ τοῦ Ἰησοῦ (= por medio de Jesús) se construye con κοιμηθέντας («los que durmieron por medio de Jesús») o con ἄξει («traerá por medio de Jesús»; *cf.* RV60). Véase la pormenorizada discusión de Rigaux, *Th.*, pp. 535ss.; *cf.* más adelante, n. 125.

negativo se le denomina partir o ausentarse del cuerpo (ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος, 2 Co. 5:8), y se ubica en contraposición a «permanecer en la carne» (Fil. 1:24). La transición se describe como «fijar nuestra residencia con el Señor» (ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον, 2 Co. 5:8). Ya objetamos el punto de vista[55] que interpreta «desnudos» —en 2 Corintios 5:3— como refiriéndose al estado que se halla entre la muerte y la resurrección. En este contexto jamás se habla del alma como sujeto de una existencia continua después de morir, no importa cuán frecuentemente 2 Corintios 5 y Filipenses 1 hayan sido interpretados de esa manera.[56] Incluso de creyentes que todavía están con vida, Pablo dice que su vida está escondida con Cristo en Dios (Col. 3:3). La cuestión es si realmente podemos decir algo más acerca del estar con Cristo después de la muerte, que expresar que se trata de una existencia escondida con Cristo en los cielos y que algún día será revelada juntamente con él. Se trata de estar ausente del cuerpo terrenal y, por tanto, libres de toda imperfección, pecado y aflicción en esta vida terrenal. Por esta misma razón Pablo describe dicha existencia como «ganancia», pues es mejor que todas las pruebas, y que vivir amenazados por la muerte (2 Co. 5:8; *cf.* 4:10-11). «Desde esta perspectiva y en comparación con la vida presente, el morir es ganancia».[57] Por otra parte, en el estado intermedio carecemos del cuerpo glorificado de la resurrección, lo que representa para nosotros un modo inconcebible de existencia humana. Con todo, las expresiones «estar en Cristo» y «fijar nuestra residencia con Cristo», nos conducen a pensar de algo más que un negativo «todavía no», «ya no más». Al comentar Filipenses 1:23, Greijdanus señala que estar con Cristo no sólo indica presencia sino también íntima unión y comunión, y entonces lo define como «estar personalmente con el Señor, verle, tener su compañía y vivir en su presencia».[58] Sin embargo, un poco más adelante —al tratar del «lo cual es muchísimo mejor»— Greijdanus añade que estas palabras no ofrecen una descripción sino que despiertan una suposición, otorgan una impresión.[59]

---

55 *Cf.* más arriba, en esta misma sección.

56 Véase la crítica argumentación de Sevenster, *Studia Paulina*, p. 211.

57 Menoud, *Le sort des tréspassés* p. 41.

58 *Cor.*, pp. 144, 145; *cf.* Calvino sobre Fil. 1:23: «Pablo declara abiertamente que disfrutamos de la presencia de Cristo al ser liberados» (en oposición a la doctrina del sueño del alma); véase Berkouwer, *The Return of Christ*, pp. 48ss.

59 Greijdanus, *ibid.*, p. 146; G. Vos, *The Pauline Eschatology*, p. 145, concluye a partir de esto que aquí lo mínimo que se puede pensar es en una continua existencia consciente, y no en un sueño del alma o algo semejante. «Todo el contraste entre «peor» y «mejor» pierde su significado, si se niega la facultad de la conciencia, único órgano que puede evaluar la diferencia».

Otros se expresan de maneras diferentes.[60] Nosotros no le damos otro sentido que el que Pablo afirma en otro contexto: nada nos separará del amor de Cristo (Ro. 8:35, 38ss.). Tal como allí lo declara, esto vale para la muerte también. La muerte no nos puede separar de Cristo. Esto presupone una continuidad no sólo del amor, sino también del objeto del amor. Significa que somos guardados en la omnipotencia del amor de Dios en Cristo Jesús y, por esta razón, somos más que vencedores aun al momento de morir (Ro. 8:36-37).

76. La revelación del hombre de iniquidad (o infracción de la ley)

(a) Secuencia y demora del acontecer escatológico

Además de lo que ya hemos dicho de modo general —en la sección 74— acerca del período que media entre la primera venida de Cristo y la esperada parusía, debemos analizar ciertos acontecimientos en particular. Según las epístolas de Pablo, estos acontecimiento preceden a la parusía. Aquí no se trata de la continuación de la historia en general, sino en sentido más restringido de fenómenos escatológicos en los cuales se manifiesta un «programa» establecido por Dios respecto al gran último tiempo. A la venida de Cristo en la carne se le puede llamar la «plenitud del tiempo» (Gá. 4:4; Ef. 1:10), con lo cual se quiere decir que es el cumplimiento del plan divino de redención «a su debido tiempo» (1 Ti. 2:6; Tit. 1:3 Ro. 5:6). De la misma forma, la parusía del Señor no sólo tiene un tiempo fijo en el que ocurrirá, sino que en un orden de acontecimientos que serán cumplidos en el tiempo designado y, por tanto, «a su debido tiempo» (*cf.* 2 Ts. 2:6). En las epístolas de Pablo —como en otros lugares del Nuevo Testamento— esto se declara por medio de una expresión que se traduce por «porque es preciso»,

---

60 Acerca de este punto, Cullmann habla de «una particular proximidad con Cristo» en la cual se encuentran antes del fin (la resurrección) aquellos que mueren en Cristo. Ellos están «en el seno de Abraham» (Lc. 16:23) o, según Ap. 6:9, «bajo el altar» o «con Cristo». Todas estas son imágenes que sólo denotan «proximidad con Dios». «Sin embargo, la imagen más familiar es 'están durmiendo'». Con esto, según Cullmann, no solamente se reproduce la «impresión» que los sobrevivientes reciben. Porque la expresión dice más que esto —sostiene Cullmann— y «verdaderamente se refiere (como el 'descanso' de Ap. 14:13) al *estado* en el que se hallan aquellos que mueren antes de la parusía». Aparte de esto, Cullmann niega que sobre la base del Nuevo Testamento se pueda tener acceso a ciertas especulaciones relacionadas con el estado intermedio. No se puede decir más acerca de él que sólo afirmar que dicho estado existe y que significa «estar unido a Cristo (por la virtud del Espíritu Santo)» (O. Cullmann, «Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten», *TZ*, pp. 150, 151). Vos mantiene acertadamente que la idea de un «descanso» absoluto difícilmente pueda asignarle algo deseable a la muerte, como no sea desde el punto de vista de «una apreciación de la vida mórbidamente pesimista» (p. 146).

«porque es necesario» (1 Co. 15:25, 53). Con estas palabras no se pretende comunicar un punto de vista determinista de la historia, sino que se reflexiona en el orden de acontecimientos que el consejo de Dios ha establecido respecto a la redención. En forma bien directa, 2 Tesalonicenses 2:1-12 nos pone en contacto con estos sucesos. Entre otras cosas, allí el apóstol dice que el día del Señor no ha de llegar hasta que ciertos otros acontecimientos ocurran «primero».

El misterio

Aquí nos encontramos con un fenómeno que quizá se pueda definir como la esencia de la apocalíptica del (Antiguo y) Nuevo Testamento.[61] Se trata de la revelación de aquello que es un «misterio», debido a que pertenece al oculto consejo de Dios. Estos secretos o misterios son «revelados» cuando se manifiestan por medio de su realización en el tiempo designado. Pero su revelación también toma lugar en el anuncio *a priori* que Dios dirige a quienes han sido privilegiados para tal fin (*cf.* Daniel 2:28 en la Septuaginta; y *cf.* Ap. 1:1; Ef. 3:3). En este sentido, en las epístolas de Pablo encontramos también pasajes apocalípticos acerca del futuro del Señor (*cf.* 1 Co. 15:51ss.; 1 Ts. 4:13-18). Se trata de pasajes que también tienen una referencia parcial a lo que precede a la parusía del Señor (2 Ts. 2:1-11; *cf.* Ro. 11:25).

No se trata de sensacionalismo

Todo esto no tiene que ver con algún intento por calcular cuándo ocurrirá la parusía ni con una «escatología sensacionalista», actualmente tan controvertida en los pasos de K. Rahner.[62] Como ya se ha observado, inmediatamente después del gran pasaje apocalíptico sobre la parusía —en 1 Tesalonicenses 4:13-18— Pablo se refiere a «los tiempos y las sazones» (τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, 5:1)[63] y escribe que la iglesia sabe «perfectamente» (ἀκριβῶς, v. 2) que el día del Señor llegará como ladrón en la noche. En este respecto Pablo se asocia con las ideas provenientes de las profecías y

61 *Cf.* M. A. Beek, *Inleiding in de Joodse Apokalyptiek van het oud- en nieuwtestamentische tijdvak*, 1950, p. 73.

62 K. Rhaner, «The Hermeneutics of Eschatological Assertion», en *Theological Investigations*, IV, TI 1966, pp. 323ss.

63 La expresión οἱ χρόνοι καί οἱ καιροί (= los tiempos y las ocasiones) en este contexto es una frase fija, más o menos en la forma de una *endíadis* (*cf.* Hch. 1:7). Véase en detalle Rigaux, *Th.*, pp. 553ss.

de las enseñanzas de Jesucristo, en las cuales con frecuencia se señala que nadie conoce el día del Señor y que su venida tiene un carácter súbito y sorpresivo (*cf.* Is. 13:6-8; Mt. 24:38; Lc. 21:34; *cf.* también Hechos 1:7; Lc. 12:39ss.; 2 P. 3:10; Ap. 3:3; 16:15). El hecho que se desconoce cuándo vendrá el día del Señor (1 Ts. 5:1ss.), no representa para Pablo la oportunidad para entregarse a calcular y especular.[64] Más bien el apóstol ve en ello una oportunidad para exhortar a la iglesia y para vivir en forma sobria y vigilante.

Sucesos antes del fin

Es distinto afirmar, sin embargo, que la iglesia puede tener conocimiento de ciertos sucesos que preceden al día del Señor, lo cual le permitiría deducir si el camino para la venida del Señor ya está «despejado». Aquí no nos referimos sólo a la «interpretación» escatológica o apocalíptica de, por ejemplo, acontecimientos catastróficos en la naturaleza o en la historia de las naciones —en los cuales por fe se «reconoce» el carácter todo abarcador y crítico del día del Señor— sino al hecho de estar atentos a tales acontecimientos, sin cuya realización el fin «no puede» venir. Esto no significa que así uno podría obtener información acerca de los acontecimientos precisos de la historia del fin y, sobre esa base, ser capaz de construir un boceto o «aproximación fotográfica» de lo que todavía tiene que ocurrir. Pero sí quiere decir que, en relación a la parusía de Cristo, la plenitud del tiempo está determinada por factores o desarrollos que deben primero cumplirse tal como fue estipulado en el consejo de Dios.

Este componente de la escatología neotestamentaria —que se encuentra tanto en Pablo como en Jesús (*cf.* Mr. 13:7, 10; Lc. 21:9; 2 Ts. 2:3)— introduce cierta demora del acontecimiento final y su expectación correspondiente. Esta demora impide que «las señales de los tiempos», etc., se actualicen a tal grado, que se borre prácticamente toda diferencia y matiz temporales en aquello de «el día está cercano». Aquí se presentan secuencias definidas, por las que

64 Es ampliamente sabido que, tanto en círculos judaicos como cristianos más recientes, se han hecho toda clase de especulaciones y cálculos a partir de los números del libro de Daniel. Ya Agustín expuso graves objeciones a esta conducta porque —en su opinión— el calcular la fecha del fin del mundo dañaba la prontitud de los cristianos para enfrentar diariamente el juicio. También los rabinos advirtieron en contra de semejante חשבון הקץ (= computo del fin), e incluso dijeron que quienes se hicieren culpables de este pecado no participarían en el mundo venidero (*cf.* Beek, *Inleiding*, p. 75; Strack-Billerbeck, IV, 2, p. 1013). Pero que estos cálculos se practicaron con pasión es evidente a partir del detallado estudio de Strack-Billerbeck, IV, 2, pp. 977-1015.

un acontecimiento no puede ocurrir sin que «primero» ocurra otra cosa.[65] Aquí se puede sentir una vez más con fuerza el problema del *Naherwartung* (ínterin) que ya mencionamos, y uno puede preguntarse cuál es el significado teológico permanente de los desarrollos históricos que aparentemente se esperan sobre la base de un tiempo (ínterin) breve. Por otra parte, debemos estar en guardia en contra de la ilusión de que uno es capaz de mantener el significado de lo apocalíptico y a la vez no hacer justicia al componente del retraso de la segunda venida. Ya no es posible reconciliar tal «des-apocaliptización» de la escatología neotestamentaria con los reiterados «antes de», «luego... luego», «antes» que aparecen en los pasajes apocalípticos correspondientes a la enseñanza de Jesús y de Pablo (*cf.* Lc. 21: 12; 1 Co. 15:23, 24; 2 Ts. 2:3).

La plenitud

Ahora bien, aunque Pablo no habla de las «señales» precursoras del día del Señor, en sus escritos encontramos toda suerte de indicaciones directas e indirectas que definen y, en parte, limitan la proximidad del día del Señor. Por ejemplo, es este tipo de información el que subyace debajo del hilo de pensamiento que hallamos en Romanos 11. Este capítulo habla del futuro de Israel y, en conjunción con él, menciona la incorporación de «la plenitud (número pleno) de los gentiles (a la salvación)» (Ro. 11:25), de la misma forma el versículo 12 habla de la «plenitud» de Israel. En ambos casos el término «plenitud» (πλήρωμα) tiene una connotación escatológica. En otras palabras, se habla del «número total» de judíos y gentiles que Dios ha determinado en su plan de redención, los cuales participarán de la salvación del Señor, y «entrarán» en ella.[66] Por consiguiente, aquí se implica que la historia no puede llegar a su fin antes de que esta plenitud haya sido alcanzada. Al mismo

---

65 Para este πρῶτον (= primero), véase Michaelis, *TDNT*, VI, p. 870, quien observa que con frecuencia πρῶτον sirve «para subrayar el acatamiento de la secuencia de acontecimientos escatológicos divinamente establecidos». Para esta postergación del *esjaton*, véase a Cullmann, *Christ and Time*, p. ej., en pp. 66s.: «El carácter temporal del futuro se torna particularmente claro a partir del hecho de que el drama escatológico —tal como se halla representado en la apocalíptica, incluyendo los del Nuevo Testamento— tiene lugar en una progresión que es totalmente cronológica... En estos escritos leemos acerca de 'después de', 'entonces', y esto sucede no sólo en el libro de Apocalipsis, sino particularmente en Pablo». Para la «restitución» de lo apocalíptico así concebido (en contra de la interpretación unilateral actualista o existencialista), véase también el estudio de la literatura pertinente más reciente en Cullmann, *Salvation in History*, pp. 57ss.

66 El término πλήρωμα (= plenitud) no denota aquí sólo un límite cuantitativo, sino más bien tiene un significado cualitativo definido más detalladamente por la expresión πᾶς Ἰσραήλ (= todo Israel) de 11:26. Pero al presente dejamos este aspecto fuera de consideración (*cf.* la primera parte de la sección 58 y mi *Rom.*, pp. 254ss.).

tiempo, de esta forma se establece claramente una íntima relación entre el progreso y la fructificación de la predicación del evangelio, por un lado, y la parusía de Cristo, por el otro. También cabe preguntar hasta qué punto el carácter universal de la predicación del evangelio y el carácter mundial del mandato apostólico de Pablo —tal como se ve, por ejemplo, en Col. 1:6, 23; 1 Ti. 3:16 (*cf.* Ro. 15:23-24)— fueron determinantes en cuanto a la forma en que el apóstol concibió el tiempo de la parusía de Cristo (*cf.* Mt. 24:14; Ap. 6:1-8; Hch. 1:6ss.; Mr. 16:15; Mt. 28:19). Si bien Pablo no habla de esto con derroche de palabras, se puede concluir que tal conexión está presente en la perspectiva paulina de la historia y del futuro.[67]

(b) El hombre de iniquidad

Una indicación muy directa y expresa de lo que todavía debe preceder a la parusía está contenida en la perícopa acerca del «hombre de iniquidad» (u «hombre de la infracción de la ley») en 2 Tesalonicenses 2:1-12. Aquí el apóstol trata directamente con un tenso *Naherwartung* (ínterin) que surgió en la congregación, quizá como consecuencia de lo que Pablo escribió en su epístola anterior (1 Ts. 4:13-17). Pablo se da cuenta que la congregación rápidamente se agita y alarma, como si el (tiempo del) día del Señor (ya) hubiese llegado.[68] La idea era que ya no había nada que obstruyese el camino para que el día del Señor se haga presente. En oposición a tal concepción, Pablo ahora establece que «primero» tienen que ocurrir ciertas cosas. Menciona, aquí, (1) la revelación del «hombre de iniquidad» (o: infracción de la ley), (2) la «caída» (o apostasía) que lo acompañará, y (3) aquel (o aquello) que ahora «detiene» [o: retiene, refrena].

---

67 *Cf.* la última parte de la sección 74. Acerca de este punto, véase J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, pp. 39ss. Munck argumenta en la línea del pensamiento de Cullmann, pero en algunos lugares su exposición parece forzada, incluso en relación con su visión del ὁ κατέχων (= el que detiene) de 2 Ts. 2:7; véase más adelante, en esta misma sección.

68 El texto dice ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου (= «como que el día del Señor ha llegado»). La expresión ἐνέστηκεν denota un sentido presente. Por esta razón muchos traducen: «como si el día del Señor ya hubiera llegado». Véase, p. ej., Rigaux, *Les Epitres aux Thessaloniciens*, p. 653; R. Schippers, *Mythologie en Eschatologie in 2 Tes. 2:1-17*, 1961, p. 7. El último piensa que aquí Pablo alude a la herejía gnóstica, pero, en tal caso, hubiéramos esperado otro tipo de oposición por parte de Pablo. El apóstol no habría subrayado el «todavía no» (como es ahora el caso), sino la realidad de la aún esperada parusía (como en 1 Co. 15 con referencia a la resurrección). En otras palabras, la respuesta de Pablo no se dirige contra los espiritualistas, sino contra una concepción que era incapaz de dar contenido al ínterin previo a la parusía y que conducía a toda clase de conflictos y efervescencia. Por consiguiente, ἐνέστηκεν debe tener aquí, con seguridad, un significado más amplio; *cf.* p. ej., Oepke, *TDNT*, II, p. 544, n. 2, quien (apelando a BDF, § 323, 3) traduce por «en proceso de producirse» y, además, cimienta su traducción en el carácter no espiritualizante de la herejía.

El antecedente central de este anuncio es, por supuesto, la figura del hombre de iniquidad[69] o el hombre de pecado.[70] Pablo se refiere a él con terminología escatológica y apocalíptica. Tres veces menciona su «revelación» (vv. 3, 6, 8). El versículo 6 la describe con estas palabras: «para que a su tiempo sea revelado». El versículo 9 incluso habla de «cuya parusía». La otra cara de la moneda es que todavía se halla «oculto». Con esta terminología no se quiere decir que el hombre de iniquidad va a entrar en la historia desde una suerte de pre-existencia, sino que el tiempo señalado por Dios para su aparición todavía no ha llegado y que, por tanto, el hombre de iniquidad todavía se halla «oculto»; es decir, aún no se ha materializado.[71]

Por supuesto surge la pregunta de si se puede decir algo más acerca del origen de esta expectativa y representación escatológica de Pablo. Ante todo, de particular importancia es la alusión a Daniel 11:36. Esto se aplica especialmente a las palabras: «el cual... se exalta a sí mismo en contra de todo lo que se llama Dios» (2 Ts. 2:4), descripción que se atribuye al hombre de iniquidad. Las palabras «se sienta en el templo de Dios» deberán ser explicadas de la misma manera. Si bien no ocurren en otros textos con este sentido, parecerían describir con otras palabras lo que se dice acerca de la profanación del templo en Daniel (*cf.* Dn. 11:31), pasaje que asimismo se cita en Mateo 24:15 y Marcos 13:14. Finalmente, la caída o apostasía, que examinaremos más adelante, es también un término que proviene de Daniel 11:32.

Si continuamos adentrándonos en la tradición pre-cristiana, entonces debemos afirmar que, al parecer, la expectación judía del futuro no le da un papel especial a la figura —proveniente de Daniel— de un hombre que aparecerá para oponerse a todo lo divino. Por cierto, los escritos judíos[72] mencionan con frecuencia de que el tiempo que precederá la venida del Mesías será un tiempo en el que la gente se apartará de Dios y de la ley. Ése será su rasgo distintivo. Pero al comienzo de la era cristiana, el judaísmo no conocía la expectativa de un hombre de pecado en quien se concentraría la iniquidad y a quien Satanás usaría como anti-Mesías en la revelación final de la impiedad. La expectación judía más nacionalista y sesgada representa al último gobernante

---

69 El griego dice: ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας (lit. «hombre de la infracción de la ley»). Para ἀνομία como antecedente escatológico, véase Schippers, *Mythologie en Eschatologie*, pp. 11, 12.

70 Testigos tardíos leen τῆς ἁμαρτίας (= de pecado; así RV60).

71 Para el uso de ἀποκαλύπτομαι (ser revelado), etc., véase, p. ej., Ro. 1:17; 8:18; 1 Co. 3:13; Gá. 3:23, etc. *Cf.* primera parte de la sección 7.

72 *Cf.*, p. ej., Strack-Billerbeck, III, p. 637; IV, 2, pp. 977ss.

romano como el gran antagonista del anticipado Mesías (así, por ejemplo, en el Apocalipsis de Baruc).[73] También se menciona unas pocas veces a un tirano del gran tiempo final, quien es descrito con palabras obscuras y cuya identidad es difícil de identificar. Así, por ejemplo, 4 Esdras 5:6 describe la gran revolución mundial del último tiempo y habla de un gobernante que «los habitantes de la tierra no esperan». Algunos piensan que en esta figura se detectan los rasgos del anticristo,[74] aunque sus rasgos son muy difusos. En el escrito pre-cristiano *Asunción de Moisés* (cap. 8), también un tirano hace su aparición en el gran tiempo final, pero no como un anti-Mesías.[75]

En estas figuras y perfiles tiránicos —en los que posiblemente asoma el retrato de Antíoco IV, si bien esto no es del todo demostrable— se manifiesta la enemistad del diablo contra Dios; oposición que alcanza su pico más elevado en el gran tiempo final. Sin embargo, uno no puede identificar simplemente a estos tiranos de las naciones con el hombre de iniquidad de 2 Tesalonicenses 2. Este último acarrea mucho más el carácter de un profeta falso que descarría a los seres humanos, no tanto por medio de la fuerza, sino con maravillas mentirosas. El carácter de este personaje se define, ante todo, por su impiedad e inmoralidad llevadas al extremo.[76]

Por consiguiente, si la tradición pre-cristiana —exceptuando a Daniel— no aporta mucho para conocer el origen de la expectativa que, con tanta certidumbre, Pablo menciona en 2 Tesalonicenses, también es cierto que tal perspectiva de 2 Tesalonicenses no debe remitirse exclusivamente a las profecías de Daniel. Lo que Pablo traza tiene un carácter mucho más matizado, permitiendo la participación de otras expresiones del Antiguo Testamento (*cf.* Is. 14:13, 14; Ez. 28:2; Is. 11:4). En todo caso, las ideas de Pablo deberán entenderse en el contexto de una tradición cristiana más amplia. En particular, se debe señalar lo que 1 Juan 2:18, 22; 4:3; y 2 Jn. 7 afirman en cuanto al anticristo. Aquí también sobresalen los rasgos de un seductor anticristiano, y no los de un tirano militar (*cf.* Ap. 13:11-18). El tema de las ansias de honor y adoración del hombre de iniquidad no aparece fuera del Nuevo

---

73 Strack-Billerbeck, IV, p. 638. Para la discusión de este pasaje de Baruc, véase también B. Rigaux, *l'Antéchrist*, 1932, p. 189.

74 Así, p. ej., W. Bouset y H. Gressmann, *Die Religion des Judentums im spätnellenistischen Zeitalter*, 3a. ed., 1926, p. 225; Rigaux, *l'Antéchrist*, p. 184.

75 *Cf.* Bousset-Gressmann, *ibid.*, pp. 254, 255; Strack-Billerbeck, III, p. 638.

76 Bousset-Gressmann escribe también: «Esta idea es, por supuesto, sólo indirectamente preservada por las evidencias cristianas»; no obstante, añaden que «probablemente provenga del judaísmo» (*ibid.*, p. 256).

Testamento, pero tal vez subyace debajo de la descripción de Mateo 24:15 y Marcos 13:14.[77] Esta tradición cristiana es, a su vez, incuestionablemente dependiente de Daniel 11 (*cf.* Mt. 24:15; Ap. 13:5) y de los temas veterotestamentarios, si bien en 2 Tesalonicenses 2 es aparente —como en otros lugares— que la expectación que allí emerge adquirió ya existencia propia, y porta una rúbrica específicamente cristiana.[78]

En cuanto a la entrada de tales ideas dentro la expectación cristiana del futuro, ante todo hay que señalar que la figura bosquejada en Daniel 11 —si bien su referencia primaria es a la figura de Antíoco Epífanes— es colocada en un contexto claramente escatológico (*cf.*, p. ej. Dn. 11:40), y así pudo continuar reteniendo su posición en la literatura apocalíptica.[79] Hasta qué punto la profecía de Daniel 11 ya intentaba referirse a un futuro distante más allá de Antíoco Epífanes, es una cuestión que no necesitamos decidir en este contexto.[80] En vista del importante papel que la profecía de Daniel ocupó desde un mismo comienzo en la predicación de Jesús (particularmente la figura del Hijo del Hombre; Daniel 7:13), no es extraño que otros rasgos apocalípticos provenientes de Daniel hayan pasado también a la expectativa cristiana del futuro. Y que así fuera el caso con la figura de Daniel 11 en particular, también puede ser explicado por el hecho de que su aparición constituye el fin de la perspectiva escatológica de Daniel.

Al mismo tiempo, todas las profecías veterotestamentarias que se refieren a la guerra librada entre Dios y Satanás desde los tiempos del paraíso, han adquirido un nuevo sentido con el advenimiento de Cristo Jesús, obteniendo la más alta pertinencia (*cf.* Ro. 16:20 en una alusión obvia a Gn 3:15). En consecuencia, Pablo hace uso del lenguaje de la profecía aplicando a Cristo lo que allí *se dice del triunfo de Dios: «al cual [hombre de iniquidad] el Señor* exterminará con el aliento de su boca» (*cf.* Is. 11:4).

Por supuesto que lo más sorprendente aquí es que tal poder enemigo de Dios está concentrado en la figura de lo que Pablo llama el *hombre* de iniquidad. Esto indudablemente también encuentra su explicación en la aparición de ciertas figuras huma-

---

77 La forma masculina del participio ἑστηκότα (= puesta) en Marcos 13:14 (en Mt. ocurre el neutro ἑστός) podría también apuntar a esto; pero véase mi *The Coming of the Kingdom*, pp. 488ss., 533, n. 105.

78 Para una comparación de los temas sinópticos con 2 Ts. 2, véase Rigaux, *Th.*, p. 101.

79 Para el fenómeno de la realización continua de ciertas ideas apocalípticas, véase M. A. Beek, *Inleiding in de Joodse Apokalyptiek van het oud- en nieuwtestamentische tijdvak*, pp. 74ss.

80 Sobre esto véase, p. ej., Rigaux, *l'Antéchrist*, pp. 172, 173.

nas opuestas a Dios en la historia de Israel, y en la delineación escatológico-apocalíptica que se hace de las mismas en el mensaje de la profecía, particularmente en la profecía de Daniel respecto a Antíoco Epífanes. Además, la denominación «hombre de iniquidad» no sólo indica que este hombre es meramente un individuo destacadamente impío, sino que en él con toda certeza se manifiesta en forma definitiva y escatológica la humanidad hostil a Dios. Esta sorprendente designación delata la forma de pensar corporativa de Pablo. Así como en otros textos, Pablo ubica a Cristo en contraposición con Adán —habla del «primer» hombre en contraste con el «último» o «segundo» hombre, como los grandes representantes de dos clases distintas de ser humano—, así la figura del «hombre de iniquidad» tiene el claro propósito de actuar como la contraparte escatológica final del hombre Jesús, quien *fue enviado por Dios para desbaratar y aniquilar las obras de* Satanás. Los rasgos que se le asignan al hombre de iniquidad —en 2 Tesalonicenses 2— suministran la más clara evidencia de que no sólo la profecía de Daniel, sino también la aparición y gloria del hombre Cristo Jesús determinaron la representación del hombre de pecado. Tanto la venida de Cristo como la del hombre de pecado son llamadas parusía. Y la aparición del hombre de iniquidad se destaca por toda clase de poderes, señales y maravillas, tal como los de Cristo en el pasado. Por cierto, Pablo lo llama —deliberadamente o no— «hijo de la perdición» (2 Ts. 2:3), pues su perversa ambición lo identifica con Judas el traidor (*cf.* Jn. 17:12). Todo su esfuerzo para promover la destrucción y el mal presupone la llegada de Cristo Jesús y la naturaleza de su redentora actividad. Sus esfuerzos tienen efecto en aquellos que «no han recibido el amor de la verdad» (del evangelio, v. 10) y producen fe en «la mentira» (v. 11) en aquellos que «no creyeron a la verdad» (v. 12). Qué se quiere decir aquí por «mentira» se define por la verdad de Cristo, y qué se quiere decir por «para que crean» (v. 11), se define en oposición a la fe en el evangelio. «Sin Cristo es imposible imaginarnos [al anticristo]... él existe para luchar y batallar en contra de todo lo que Cristo significa en el mundo».[81] «Tal apostasía... no puede ser descrita como un hecho inmoral aislado. Al igual que el anticristo, siempre se halla en relación a quien es el Primero y el Último».[82] Por tanto, no importa cuánto la profecía veterotestamentaria haya prefigurado el surgimiento del hombre de iniquidad, la forma en que Pablo la especifica —como también la denominación

---

81 H. Berkhof, *Christ the Meaning of History*, p. 115.

82 G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, pp. 283s.

«hombre de iniquidad»— está claramente orientada a las líneas fundamentales de su teología. El hombre de iniquidad es la última y más alta revelación de la humanidad enemiga de Dios,[83] es el adversario humano del hombre Cristo Jesús, en quien se hicieron carne y sangre la obra y el reino de Dios. La antítesis entre Dios y Satanás —que domina a la historia— se decide en el plano *humano*, pero no tan sólo en cada hombre de modo individual, sino en aquellos que como *el hombre* representan a la humanidad en las grandes coyunturas de la historia (comienzo, mitad y fin) de un modo decisivo para destrucción o salvación.

Identidad del hombre de iniquidad

A luz de lo dicho hasta aquí, también se debe considerar la cuestión de si es posible decir algo más acerca de la identidad del hombre bosquejado en 2 Tesalonicenses 2. Ante todo, nos parece cierto que, según el tren de pensamiento que Pablo expresa aquí, el hombre de iniquidad no es un *collectivum*, sino una persona. En otras partes del Nuevo Testamento se dice que en el fin de los tiempos aparecerán pseudo profetas o pseudo Cristos (Mt. 24:24; *cf.* 1 Jn. 4:1), lo que no es lo mismo que el anticristo. También se mencionan «muchos anticristos» operando ya en el presente (1 Jn. 2:18), evidentemente como precursores[84] del anticristo máximo y final. Esto lleva a usar el término «anticristo» en un sentido más colectivo (1 Jn. 2:22; 4:3; 2 Jn. 7). Pero la idea de 2 Tesalonicenses 2 es distinta. Allí se dice específicamente que el hombre de iniquidad todavía no ha aparecido. Pero tampoco se puede postular que Pablo sólo se refiere al anticristo «último» o «verdadero». No encontramos tal distinción aquí.[85]

Sin embargo, esto no altera el hecho de que —según Pablo— tampoco debemos pensar en el anticristo como aparte de la totalidad del poder y disposición hostil a Dios y a Cristo Jesús que encontramos en la historia. En 2 Tesalonicenses 2:7, el misterio de iniquidad (o: de infracción de la ley) que ya opera es puesto en la más estrecha relación con la revelación del hombre de iniquidad.

---

83 Por tanto, la expresión ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας (lit. el hombre de la infracción de la ley) es más que un uso lingüístico «al estilo semítico para expresar una relación con algo abstracto» (Jeremias, *TDNT*, I, p. 364). El carácter específico de la expresión descansa más bien en el significado representativo de ὁ ἄνθρωπος (= el hombre), ulteriormente calificado por el genitivo τῆς ἀνομίας (= de la infracción de la ley, de la iniquidad).

84 Véase más adelante, en esta misma sección.

85 *Cf.* Rigaux, *l'Antéchrist*, pp. 270-287, y *Th.*, p. 269, quien tiene una muy elaborada discusión que se opone al punto de vista de Allo y Bury. Véase además R. J. van der Meulen, «Veractualisering van de Antichrist», en *Arcana Revelata*, 1951, p. 75.

Por esta razón, la representación que otros textos (1 y 2 de Juan) ofrecen de numerosos «anticristos» no tiene por qué estar en conflicto con 2 Tesalonicenses 2.

Una vez más, aquí debemos proyectar nuestro pensamiento en analogía con la persona y obra de Cristo, a quien se opone el anticristo. Cristo es una persona y, al mismo tiempo, es uno con todos los que creen en él y se hallan bajo su autoridad. De la misma manera, el anticristo no es sólo un individuo impío sino la concentración de impiedad que ya actuaba antes que él y que crea la unidad de todos lo que le seguirán cuando aparezca. Es por esto que aquello que se detiene no es el misterio de la iniquidad sino «el hombre de iniquidad», pues cuando aparezca la incredulidad, la impiedad y la infracción de la ley intentarán asentarse como una orgánica unidad en oposición a Dios y a Cristo Jesús. Y en la medida que los precursores del hombre de iniquidad se las arreglen para darle a la impiedad una unidad más coherente, también exhibirán la imagen del anticristo y la caricatura de la imagen de Cristo. Por lo tanto —y para finalizar— quien lo retiene también se hará a un lado, dándole al anticristo la oportunidad de manifestarse. Pero Cristo destruirá al hombre de iniquidad, y en él destruirá de una vez por todas toda la impiedad que Satanás puso en su contra en el campo de batalla. Pues con la destrucción del anticristo ya no habrá más lugar para el pecado en la tierra.

Según este tren de pensamiento, el anticristo es claramente más que una sola persona que hace su aparición al final de los tiempos. Lo que lo convierte en «anticristo» es toda la iniquidad que hay en el mundo. El misterio de dicha iniquidad ya está operando, y sus precursores lo organizan y transportan. Por otra parte, el pensamiento escatológico e histórico-redentivo de Pablo armoniza completamente con la idea de que el anticristo no es tan sólo un movimiento, una idea o una fuerza. La unidad orgánica y corporativa de la vida humana encuentra su representante y portador en la persona específica del anticristo, así como lo encuentra en Cristo y en Adán. El anticristo no sería el anticristo si él no fuera el punto de concentración personal de la iniquidad, si no fuera *el hombre* de iniquidad (o: infracción de la ley).

Aquí arribo a un punto de vista algo distinto al que han defendido en años recientes dos importantes obras; a saber: G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*; y R. Schippers, *Mythologie en Eschatologie in 2 Thessalonicensen 2:1-17* (1961).

Berkouwer parte de los pasajes mencionados en 1 y 2 de Juan, y postula que «no debemos leer ni interpretar a Juan sobre la base de [lo que] Pablo [dice en 2 Ts. 2]» (p. 265). Luego señala que, según Juan, el anticristo está actuando en el tiempo presente y que —según 1 Jn. 2:22— el anticristo es quien niega al Padre y al Hijo. Existe la dificultad de que en 1 de Juan se habla del anticristo tanto en plural como en singular. Pero según Berkouwer no se

debe tratar de resolver dicha dificultad hablando de (presentes) «precursores» del (futuro) anticristo. «Aquí no hay ni señal de dos conceptos respecto al presente y al futuro» (p. 265). El único anticristo hace su aparición en la realidad de la gran herejía. Berkouwer se asocia personalmente con Althaus, quien afirma que (con el anticristo) se trata de —y debe ser—una batalla presente. Berkouwer también piensa que hay toda razón para cuestionar el carácter *personal* del hombre de iniquidad. El hecho de que en 2 Tesalonicenses 2 se hable del mismo en un modo tan «personal», desde su punto de vista no es un argumento gravitante. Juan también habla del anticristo como de una persona, pero se trata de un «anticristo ya presente» (p. 270). Para Berkouwer se trata ante todo de la pertinencia presente del anticristo. Si se dejase lugar para un largo desarrollo hasta el «tiempo final», entonces no estaríamos apreciando la «actualidad que Pablo está tratando de preservar» (pp. 270s.). Por consiguiente, «no existe razón para postular con certidumbre y sobre la base del Nuevo Testamento que el anticristo que se retrata sea una persona del fin de la historia» (p. 271). Berkouwer califica su exposición como la que apunta a «una reinterpretación y actualidad continua», y escribe que deberíamos desconfiar de todo intento que, remitiendo al anticristo al futuro, debilite la vehemencia de esta predicación, pues de ese modo sólo tenemos que ver con «precursores» nada más, en lugar de un poder anticristiano en cuanto a tal (p. 282).

De este modo, 1 de Juan no debe interpretarse de acuerdo con Pablo, sino a Pablo de acuerdo con cierta interpretación de 1 de Juan. Sin embargo, dudo que se pueda hacer justicia a lo dicho en 2 Tesalonicenses 2 dentro de los límites trazados por esta interpretación. Porque a parte del indudable carácter personal del «hombre de iniquidad» trazado aquí, en 2 Tesalonicenses 2 el punto clave es precisamente que dicha figura aún no se puede revelar a causa de aquello que (lo) detiene (*cf.* 2 Ts. 2:6-7). Es sorprendente que Berkouwer no hable en este contexto de acerca de este «detenedor». Trata el tema en una parte anterior de su libro. Allí escribe —correctamente me parece— que el «todavía no» del hombre de iniquidad «y la continuidad del tiempo se mencionan a la vez» (p. 125). Si bien no sabemos exactamente lo que Pablo significa por ese «detener» (contener, retener), «es indudable que se puede interpretar en el sentido de una dilatación... de una obstrucción de la manifestación de la impiedad» (p. 127). No está claro cómo es que Berkouwer desea conciliar esta dilación de la llegada del hombre de iniquidad con la forma en que se opone a la idea de un anticristo cuya venida no sería plenamente aún una realidad. Por supuesto que se podría decir que si la predicación referente al anticristo intenta ser tan pertinente como surge de 1 de Juan 2, la restricción y postergación no pueden ser relegadas a un futuro distante. Pero éste es un problema que afecta a todo el *Naherwartung* (ínterin). En otras palabras, no afecta sólo a la parusía del anticristo sino también a la de Cristo, pues tanto la restricción como la llegada de ambos están en íntima relación. En consecuencia, en 2 Tesalonicenses 2 la intención de Pablo no es, en primer lugar, «proteger» la presente pertinencia del anticristo, sino —con todo cuidado pastoral en relación a la seriedad del presente— contrarrestar el tenso *Naherwartung* que se ha suscitado respecto a la parusía de Cristo. Pablo contrarresta esta tendencia señalando a la «demora», al «retraso». El misterio de iniquidad ya está obrando. El «poder» ya está en acción, pero «el hombre» no ha llegado todavía. Aquí no sólo es posible una «reconciliación» con 1 de Juan, sino que es enteramente obvia. Vemos, pues, que no hay un fundamento real para rechazar la idea de los «precursores» del anticristo. Está en completa armonía con el hilo de pensamiento juanino, ubicar el gran futuro —la resurrección, el juicio, etc.— en el presente sin que con eso se niegue la realidad futura de la resurrección, etc., como un acontecimiento incisivo y «de una vez por todas» que

debe ser distinguido del presente. Esta forma de ver las cosas argumenta mucho más en favor del tiempo presente de 1 de Juan 2 —«éste es el anticristo» (v. 22)— pues una absolutización del presente no dejaría lugar para una parusía definitiva del hombre de iniquidad de Pablo y del anticristo de Juan. ¿Por qué resistir la idea de que lo que ahora es un «poder» pueda en el futuro ser una persona? ¿Por qué el poder que ahora se manifiesta no puede adoptar en el futuro el carácter de un desafío decisivo y final, concentrado en una persona?

Por supuesto que esto no significa decir que 2 Tesalonicenses 2 elabora un «boceto» exacto del futuro o que aquí encontramos un tipo de «escatología periodística». En la continua interpretación de estas ideas apocalípticas también ha de tomarse en cuenta que se las consideraba como acontecimientos que estaban —por decirlo así— a una distancia muy corta de realización y que, por tanto, se entendían también dentro de un marco de tiempo que ya ha pasado. Esto hace indudablemente necesaria una continua reinterpretación, o hace necesario que tengamos una perspectiva «histórico-pneumática» del anticristo (Berkouwer, p. 275). Pero al hacerlo así no se podrán desatar todos los nudos de la demora o retención, del «ahora» pero «todavía no», del «primero» y el «entonces».

Los puntos de vista sostenidos por Schippers también son de importancia aquí. Este autor afirma que «los apocalipsis bíblicos —derivados de la profecía y de los apocalipsis veterotestamentarios— iluminan el carácter escatológico permanente de la historia. En otras palabras, la historia tiene un carácter de signo precursor, y en el cual el fin (ἔσχατον) de la consumación del futuro es permanente o, al menos, se hace presente una y otra vez» (p. 14). Añade que «...existe sólo un 'futuro' único pero agudo, amenazando y redimiendo en este 'presente' con la casi eliminación de la distancia temporal». «No es cierto que en los apocalipsis bíblicos se prediga un proceso 'orgánico' con productos finales como resultados de un desarrollo histórico» (en contra de Berkhof). «Lo que la primera generación de cristianos esperaba como un futuro muy cercano, uno no lo puede esparcir a lo largo de la historia dándole un 'fin de los tiempos' separado, al cual siempre se le añade la idea de que la cúspide de un desarrollo hace mucho ya pasado todavía tiene que llegar» (p. 14). «Jesús y Pablo no tenían otro objetivo —cuando hablan de la apostasía y de la iniquidad personalizada— que cortar radicalmente la idea de que Cristo ya había regresado o de que aún quedaba tiempo antes de que regresara» (p. 15).

De un modo semejante, uno debe tener cuidado de no introducir —mediante el «factor misterioso» del freno (2 Ts. 2:6, 7)— dentro del texto de Pablo «los largos senderos de la historia». La «detención» (2 Ts. 2:6, 7) es altamente pertinente para el presente. Consiste en el obstáculo puesto por Dios, y «se hace presente tan frecuentemente como las tentaciones de apostasía toquen al pueblo de Dios en su solidaridad teocrática, y cada vez que el hombre de iniquidad se revele personalmente con sus demostraciones sacrílegas» (p. 23).

En nuestra opinión, uno se debe preguntar si con este concepto del significado que tiene la historia entre el presente y la consumación, se hace justicia a la demora de lo que «todavía» tiene que ocurrir. Preguntamos si así se hace justicia al carácter programático de la escatología neotestamentaria como realización del misterio divino. Schipper deja notar este defecto en la forma en que parafrasea lo que se quiere decir con el obstáculo mencionado en 2 Tesalonicenses 2:6-7. En este pasaje la obstrucción no es definida como aquello que nos separa del hombre de iniquidad que ha de venir, sino como el poder de Dios que lo detiene, que se hace presente donde y cuando quiera que el hombre de iniquidad se revele a sí mismo (incluso ahora). Que éste último

sea distinto de lo que se dice en 2 Tesalonicenses 2 acerca de la «obstrucción» no requiere de ulterior demostración.

Es correcto y valioso afirmar que los apocalipsis bíblicos iluminan el carácter permanentemente escatológico de la historia. Pero se debería tener en cuenta el carácter profetico-proléptico de la «cercanía» de la parusía de Cristo, a fin de continuar comprendiendo algo del «significado» de la progresión en la historia. El Nuevo Testamento aborda este significado desde el tiempo perfecto redentivo-histórico, así como del retraso apocalíptico de aquello que debe «todavía» ocurrir «primero» antes de que el fin haya llegado y pueda llegar. 2 Tesalonicenses 2 constituye el *locus classicus* de esta demora y, por tanto, no se deja diluir hasta convertirse en un concepto indiferenciado de cercanía, no importa con cuánta justicia la cercanía subraye la presente seriedad escatológica del aquí y ahora de la historia. Es parte de la esencia de los apocalipsis del Nuevo Testamento que ellos indiquen los hechos coyunturales de la obra consumadora de Dios en la historia. En consecuencia, la exégesis teológica de tales apocalipsis no deberá pasar por alto este aspecto. Por un lado, debe evitar caer en el *Escila* de una «escatología periodística» y, por el otro, naufragar en el *Caribdis* de una «des-apocaliptización» que aparta al *ésjaton* del progreso de la historia.

¿Quién es el anticristo?

En segundo lugar, todo esto quiere decir que el anticristo es una persona humana y que no es, por ejemplo, el diablo en persona. La pregunta «¿y quién es éste? ¿Quizás el mismo Satanás?», ya fue respondida por Crisóstomo con un rotundo «no». Crisóstomo se refirió a 2 Tesalonicenses 2:9, donde con seguridad se afirma que el hombre de iniquidad deriva su manifestación y poder de Satanás.[86] Por cierto, algunos señalan a la figura de Belial en los escritos apocalípticos judíos tardíos, y creen ver en él una indicación del anticristo. Pero en todo caso Pablo distingue claramente entre Belial y el hombre de iniquidad (*cf.* 2 Co. 6:15).[87]

Se ha suscitado toda suerte de especulaciones en cuanto al origen del hombre de iniquidad. Según algunos, se concebía al anticristo como un pseudo-mesías de los judíos.[88] Se dice que la forma en que 1 Tesalonicenses 2:14-16 condena a los judíos del templo (de Israel) apunta también a esto.[89] Aún más, de acuerdo con algunos de los primeros escritores cristianos, el anticristo descendería de la tribu de Dan. Bousset escoge ver en ello el florecimiento de una tradición judía precristiana.[90]

---

86 *Cf.* Dibelius, *Th.*, p. 48. Para esta identificación (entre otros de Celsus) véase Rigaux, *Th.*, p. 270; para su refutación véase el pormenorizado argumento de Vos, *The Pauline Eschatology*, pp. 112ss.

87 Para Belial (o Beliar) véase Beek, *Inleiding*, pp. 100ss.

88 Así, p. ej., Dibelius, citando 2:11, 12.

89 Véase la detallada exposición de Vos, *The Pauline Eschatology*, pp. 114ss., quien, no obstante, rechaza esta opinión.

90 W. Bousset, *Der Antichrist*, 1895, pp. 108ss.

Pero hasta donde sabemos, no se ha presentado hasta el presente ninguna evidencia proveniente de la literatura judía. Por lo general esta idea se deduce de la ausencia de la tribu de Dan en Apocalipsis 7:5ss., y de la exégesis alegórica de ciertas calificaciones desfavorables que el Antiguo Testamento hace de Dan (*cf.* Gn. 49:16, 17; Dt. 33:22, etc.).[91] Sin embargo, la gran objeción contra la identificación del anticristo con un mesías judío radica en que difícilmente se podría concebir un mesías judío que —como gran adversario de Dios— permita que se le tribute honor en el templo. Por supuesto que hay muchos rasgos (anti-)mesiánicos en el trazado de 2 Tesalonicenses 2 (véase más arriba), pero afirmar que se presentará a sí mismo como el Mesías enviado por Dios, está en conflicto con la presentación hecha por 2 Tesalonicenses 2.

Otros investigadores han intentado aquí una interpretación *zeitgeschichtliche* (histórico-temporal). Partiendo del hecho de que Daniel 11 habla de un pagano usurpador, algunos han deseado encontrar en 2 Tesalonicenses 2 una figura similar para el último tiempo. Hay quienes han querido establecer una conexión con el anticristo presentado en el Apocalipsis de Juan, al cual se lo identifica con la leyenda del *Nero redivivus* que continuaba viviendo entre el pueblo. Esto implicaría, por supuesto, que 2 Tesalonicenses 2 no viene de la pluma de Pablo, ya que Nerón murió en 68 d.C. Pero esta concepción no tiene fundamento alguno en el texto ni tampoco es capaz de indicar alguna afinidad literaria entre el Apocalipsis y 2 Tesalonicenses 2. Por esto, ha sido abandonada, incluso por la crítica radical.[92] La idea completa de que Pablo le habría asignado a un representante del *imperio* romano el papel del hombre de iniquidad no halla base alguna ni en las palabras del texto ni en todo el mundo de pensamiento del apóstol como se ha visto hasta aquí. Y lo mismo es aplicable a toda explicación política *zeitgeschichtliche.*

Otro punto de vista es que el hombre de iniquidad no es ni judío ni gentil, sino un cristiano apóstata. El anticristo no puede surgir del paganismo sino de un mundo cristiano descristianizado.[93] Para esto se recurre, de un modo especial, al hecho de que 2 Tesalonicenses 2:3 menciona «la» apostasía. Esta apostasía se interpreta de tal forma que incluye dos cosas, el hecho de que se abandona la fe en Cristo Jesús y el carácter ateo (no pagano) de la impiedad provocada por el anticristo. El anuncio de que el hombre de iniquidad

---

91 *Cf.* Vos, *The Pauline Eschatology*, p. 119.

92 Véase, p. ej., H. J. Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*, II, 2a. ed., 1911, p. 214; A. Jülicher-E. Fascher, *Einleitung in das Neue Testament*, 7a. ed., 1931, p. 64.

93 Berkhof, *Christ the Meaning of History*, pp. 115s.

«se sienta en el templo de Dios» (2 Ts. 2:4) con frecuencia se ha visto como una indicación de que el anticristo se magnificará a sí mismo en la iglesia. De manera que, el peligro vendrá «desde adentro».[94]

Sin embargo, es cuestionable si con tal exégesis se hace justicia al carácter apocalíptico de los pronunciamientos de 2 Tesalonicenses 2. Los componentes particulares del retrato del hombre de iniquidad no tienen el propósito de predecir particulares históricos definidos ni de dar indicaciones respecto a la manifestación concreta del hombre del futuro. Los particulares que encontramos son demasiado generales y tradicionales para comunicar algo así. El concepto de «apostasía» brota de Daniel 11:32 y, debido a eso, al menos en su origen no es un concepto específicamente cristiano. El «ateísmo» del hombre de iniquidad tampoco es una prueba de que aquí se trataría de un nihilismo postcristiano, ya que las palabras que describen este ateísmo están extraídas del retrato que Daniel 11 hace de Antíoco IV. Y en cuanto a la fórmula «se sienta en el templo de Dios» (2 Ts. 2:4), uno no está más habilitado a decir —sobre esa base— que Pablo esperaba ver al hombre de pecado sentado en el templo de Jerusalén, que pensar que dicha información se refiriese a la manifestación del hombre de iniquidad en la iglesia después de la destrucción del templo de Jerusalén. Por cierto que por «templo» aquí se debe, ante todo, entender el templo de Jerusalén. Sin embargo, no debemos de pasar por alto el carácter apocalíptico de toda la descripción. Lo que todavía se halla oculto —que como acontecimiento futuro no se puede describir— aquí se denota con la ayuda de nociones disponibles extraídas del presente. Sentarse en el templo es un atributo divino, es arrogarse honor divino. De esto no podemos sacar conclusiones que puedan aplicarse al lugar y tiempo en el cual el hombre de iniquidad hará su aparición.[95]

Esto, por supuesto, no significa negar que el hombre de iniquidad y la apostasía provocada por él podrían, de un modo u otro, responder a las interpretaciones mencionadas. Tampoco se quiere negar que en el curso de la historia ha habido toda clase de apostasía y oposición a Dios al estilo de 1 de Juan 2, como una personificación que habría o habrá de ser reconocida. La cuestión es si, en 2 Tesalonicenses 2, esta apostasía y oposición a Dios ya se

---

94 Esta es la interpretación de muchos reformadores (el anticristo es el poder papal) al igual que de algunos autores más recientes. Para esto, véase Berkouwer, *The Return of Christ*, pp. 268ss.

95 Véase Rigaux, *Th.*, p. 661; y Vos, *The Pauline Eschatology*, p. 124: «El que 'se sienta en el templo de Dios' sólo sintetiza en una imagen la ofensa más impía perpetrada contra el más Santo de los seres».

denotaba en todo tipo de manifestaciones futuras concretas. Aquí se debe mantener una clara distinción entre lo que se debe determinar o no acerca de la manifestación y reconocimiento del hombre de iniquidad en base al texto bíblico, por un lado, y el misterio de la iniquidad en todo tipo de manifestaciones concretas del presente, por el otro.

En armonía con el carácter apocalíptico del esbozo, queda en las sombras la respuesta a otras interrogantes que a uno le gustaría plantear respecto a un anuncio puramente histórico.[96] Por ejemplo, el modo en que el hombre de iniquidad «se manifestará» y será destruido por Cristo. Por más que el hombre de iniquidad haya sido presentado como una persona, el boceto del tal no admite una explicación en términos históricos. Una de las características del género apocalíptico es hablar en imágenes y repetir descripciones tradicionales. Esto hace que la realidad histórica que se anuncia continúe y deba continuar bajo el velo del «misterio».[97]

(c) La detención (impedimento, obstáculo)

En 2 Tesalonicenses 2 se dice: «sabéis lo que detiene [o: retiene, obstaculiza]... sólo que hay quien al presente detiene [o: retiene, obstaculiza]» (vv. 6, 7). Es necesario discutir la antigua pregunta[98] acerca de la identidad de aquel que detiene o retiene. Habiéndose hablado del hombre de iniquidad, el argumento procede así:

> «¿No recordáis que cuando yo estaba todavía entre vosotros os lo dije? Y sabéis qué detiene [o: retiene] ahora, de modo que sea revelado a su tiempo. Pues el misterio de iniquidad ya está en acción. [Todo espera] sólo hasta que aquel que ahora detiene [o: retiene] se quite de en medio. Y entonces el inicuo será revelado...» (2 Ts. 2:5-8).

---

96 Véase, p. ej., en Vos, *The Pauline Eschatology*, pp. 126ss.

97 *Cf.* Rigaux, *Th.*, pp. 267ss.: «Pablo ha usado estos temas y textos de acuerdo con la regla del género y del carácter de su escrito... El género es apocalíptico, en el cual es natural que se acuda a ciertas descripciones previas. Al tomar prestado descripciones del pasado, el género apocalíptico conserva las connotaciones de su origen para colorear el presente. Pero dichas connotaciones deben interpretarse a la luz del objetivo particular del autor que se vuelve a ellas. Más aun, sabemos que el pedir prestado dichas fórmulas hace que las palabras pierdan relación con la realidad que tienen en el lenguaje común. En el lenguaje de los apocalipsis abundan las imágenes que dan a las descripciones una estampa de misterio y majestuosidad que no necesariamente se traduce en términos de realidades adecuadas a las palabras que se expresan».

98 Para la literatura más antigua véase, p. ej., el detallado análisis de G. Wohlenberg, *Der erste und zweite Thessalonicherbrief*, 2a. ed., 1909, pp. 177ss. Para la literatura más reciente, p. ej., la minuciosa discusión en la monografía antes mencionada de Schippers.

La estructura sintáctica de la oración es complicada. Sin embargo, se puede seguir el hilo de pensamiento. Durante su estadía en Tesalónica, Pablo preparó a la iglesia para la llegada del hombre de iniquidad. Por esta razón, la congregación también sabía qué detenía al inicuo,[99] de modo que no pudiera manifestarse antes del tiempo designado; pues el misterio de iniquidad está obrando incluso ahora. Pero su presente actividad sólo tiene un carácter provisional, hasta que quien ahora (lo) detiene se haga a un lado y desaparezca de escena.

Ahora bien, la pregunta es: ¿quién es el que detiene o qué se quiere decir con este detener? Lo que sorprende desde un comienzo es el uso alternado del género masculino (ὁ κατέχων, v. 7) y el neutro (τὸ κατέχον, v. 6). A pesar de algunas diferencias de opinión, por lo general los investigadores concuerdan de que en ambos casos el significado es esencialmente el mismo. En ambos casos, el texto usa el verbo κατέχω en forma absoluta (sin complementos), lo que parece señalar a una terminología corriente. Además, el verbo podría traducirse de varias maneras: «retener, restringir», «asir con fuerza», «mantener debajo de, sojuzgar». La

99 Existe gran diferencia de opinión acerca del adverbio νῦν (= ahora) que va delante del participio τὸ κατέχον (= lo que detiene, 2 Ts. 2:6). Tres son las interpretaciones principales: (a) νῦν se conecta con τὸ κατέχον («lo detiene ahora») y, por tanto, se contrapone a τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ (= a su tiempo); (b) νῦν se construye con οἴδατε («ahora sabéis») y está en contraste con ἔτι (= todavía, v. 5). El sentido sería: «ahora sabéis lo que no conocíais cuando yo todavía estaba con vosotros; (c) se reconoce que νῦν se usa en contraste con ἔτι ὢν (= todavía estaba, v. 5), pero sin incluir a οἴδατε (= sabéis) en dicho contraste. La frase καὶ νῦν (= y ahora) es más o menos independiente e indica la diferencia de circunstancias entre el tiempo de Pablo en Tesalónica y el presente. El sentido sería: «y ahora, sabéis qué lo detiene», etc. Casi no hay diferencia entre (b) y (c). En ambos casos se presupone que desde que Pablo dio su primera instrucción (v. 5), el tema ha recibido nueva luz a causa de que algo nuevo ha ocurrido. Debido a este desarrollo reciente, la iglesia ahora sabe acerca de aquel que detiene la revelación del hombre de iniquidad. Sin embargo, en nuestra opinión la interpretación (a) tiene más méritos, así que hay que unir νῦν (= ahora) con τὸ κατέχον (= lo que detiene). Gramaticalmente no existe objeción en contra de este punto de vista (*cf.* BDF, § 474, 5, c). También concuerda muy bien con el v. 5, donde Pablo apela a la instrucción que dio, la cual da la base para el οἴδατε. De esta manera, no hacemos las cosas más difíciles, porque si adoptáramos la interpretación (b) o (c), tendríamos todavía que explicar cuál es el elemento nuevo surgido entre el tiempo de la permanencia de Pablo en la iglesia y el momento cuando escribió la epístola. Pero el contexto de este versículo no dice ni una palabra acerca del asunto. En consecuencia, concluimos que νῦν se construye con τὸ κατέχον. Por medio de οἴδατε Pablo apunta al conocimiento que la iglesia ya poseía o había recibido de él durante su presencia en medio de ellos. Por cierto, en contra de nuestra interpretación se ha objetado que si es verdad que el apóstol enseñó anteriormente a la iglesia acerca de esta «detención», no está claro por qué la iglesia entonces no se sometió a tal información y, más bien, esperaba la venida del Señor de inmediato. Pero esto se aplica no sólo con respecto a τὸ κατέχον (= lo que detiene), sino también a la primera aparición todavía esperada del hombre de iniquidad. En ambos casos el apóstol presupone que la iglesia ya sabe del τὸ κατέχον, y no está claro por qué la iglesia adelanta los hechos. Tendremos que suponer que la expectación del comienzo inmediato de la parusía hizo que la iglesia tuviera muy escasamente en cuenta los acontecimientos intermedios que todavía deben preceder a la parusía .

idea parece ser que hay algo o alguien que impide al hombre de iniquidad revelarse. A continuación presentamos las principales interpretaciones.

(1) Imperio romano

Lo que detiene al inicuo es el *imperio* romano, y la persona que lo detiene es el emperador en su calidad de representante del imperio. Esta idea ya se halla en Tertuliano (170-220 d.C.) y fue seguida por un gran número de exégetas.[100] Esta interpretación se apoya en la positiva actitud de Pablo hacia el gobierno romano (Ro. 13:1; 1 Ti. 2). Como *civis Romanus* (= ciudadano romano), apeló más de una vez al orden legal de Roma que lo protegía (Hechos 16:37ss., 22:25, 29). Esta concepción es capaz de explicar el uso alternado del masculino y neutro respecto de la acción de detener. Incluso en el verbo «detener» (κατέχω) se ha visto una alusión al nombre del emperador Claudio (*claudo* = cerrar, encerrar, prevenir).[101]

Pero si uno se detiene a pensar, encontrará que esta interpretación no es correcta. En primer lugar, a menos que se quiera hablar de una profecía que no se cumplió, uno se vería obligado a abandonar el gobierno romano para afirmar que es el gobierno en general el que detiene al anticristo, lo cual oscurece el uso alternado del neutro y del masculino. Pues, entonces, ¿quién es la persona que cumple la función de detener? Aún más, la idea de un gobierno que actúa como freno no se halla en armonía con el carácter que se le atribuye al anticristo. El hombre de iniquidad no hace su aparición como un usurpador de poder que únicamente obtendría *su oportunidad si el orden legal representado por el gobierno se* hiciese a un lado. Se trata más bien de un seductor religioso. ¿Podrá alguien, entonces, ser capaz de decir que el gobierno —del imperio romano— era el gran oponente y freno de tal manifestación anti-Dios? El imperio romano no defendía los derechos del verdadero Dios, sino proveía tranquilidad y orden. Si se toca el punto de que los emperadores se arrogaban honores divinos para sí mismos, muchos emperadores romanos eran más bien aliados que contención del anticristo (Ap. 13). El carácter del anticristo como *falso profeta* hace imposible, en nuestra opinión, tal explicación política.

---

100 Véase, p. ej., E. Stauffer, *New Testamente Theology*, p. 84; J. A. C. van Leeuwen, *Paulus' zendbrieven aan Efeze, Colosse, Filémon en Thessalonica*, 1926, p. 432. Véase también O. Betz, «Der Katechon», *NTS*, 1963, pp. 284ss.

101 *Cf.* W. Neil, *The Epistle of Paul to the Thessalonians* (Moffatt Comm.), 1950, p. 167. *Cf.* También E. von Dobschütz, *Die Thessalonischer-Briefe* (Meyer Comm., 7a. ed.), 1909, p. 283.

(2) La predicación del evangelio

Otro punto de vista ya se puede encontrar en los padres de la iglesia. También fue sostenido por Juan Calvino, y subsecuentemente defendido por Cullmann[102] y Munck.[103] Esta perspectiva sostiene que lo que detiene al anticristo es el hecho de que *primero* el evangelio debe ser predicado a todas las naciones. Cuando eso haya ocurrido, puede llegar el fin. A tal efecto, los intérpretes han señalado toda suerte de datos neotestamentarios que relacionan el fin del mundo a la marcha de la predicación del evangelio. Cullmann y Munck llegan a decir que Pablo es quien retiene al inicuo, pues después de todo él se veía a sí mismo como apóstol de los gentiles.

Pero por mucho que en otras partes del Nuevo Testamento se atribuya esta significación a la predicación del evangelio, no hay indicación alguna de que tal fuera el caso en 2 Tesalonicenses 2.[104] Si así fuera, entonces Pablo se pronunció allí en términos muy obscuros. Esta objeción se levanta desde el tiempo de Crisóstomo (344-407 d.C.) y hace que sea difícil aceptar tal interpretación. Pero es aun más improbable que Pablo se considerase como el gran freno del inicuo y que viera su propia muerte como la eliminación del obstáculo erguido en el camino del anticristo, porque ¿dónde aparece que Pablo se atribuyera tal trascendencia a sí mismo? Y cuando habla en otro lado de la posibilidad de su muerte inminente, ¿podría haber guardado silencio acerca de las consecuencias extraordinarias de su partida? Hay que rechazar de plano la idea de que Pablo se consideraba a sí mismo el obstáculo del anticristo. Incluso si uno deja de lado esta idea —quedando en el aire la identidad de la persona que detiene al inicuo—, tampoco se puede aceptar la propuesta de que es la predicación del evangelio lo que detiene al anticristo. Pues si así fuese —aparte de la opacidad de la descripción—, la última parte del versículo 7 permanece ininteligible. ¿Cómo puede ser verdad que la predicación (o el predicador) del evangelio va a «desaparecer de escena» o «hacerse a un lado»? ¿Previó Pablo un tiempo en que la proclamación del evangelio llegaría a su fin?

---

102 Por primera vez en su ensayo «Le caractère eschatologique du devoir missionaire et de la conscience apostolique de St. Paul. Etude sur le [katechon (ôn)] de 2 Thess. 2:6-7» (*Revue d'Histoire et de Philosophie réligieuses*, 1936, pp. 210ss.); con frecuencia repetido en sus escritos más recientes.

103 J. Munck, *Paul and the Salvation of Mankind*, p. 40. Véase H. Berkhof, *Christ the Meaning of History*, pp. 130s. Esta interpretación ya la defendían algunos exégetas del siglo pasado, como, por ejemplo, G. Lüdemann, en el *Commentary on Thess.* (Meyer Comm.), 1878.

104 *Cf.* Rigaux, *Th.*, p. 276.

Estas y otras objeciones similares hacen imposible que uno siga explicaciones difundidas antes, de acuerdo a las cuales «el que detiene» apunta al Espíritu Santo, los padres, los apóstoles, etc.[105] Tanto la materia como las palabras usadas en 2 Tesalonicenses 2 hacen imposible que dicha interpretación sea probable.

(3) Poder sobrenatural

Se podría cuestionar la validez de una interpretación que busque la causa de la detención en factores históricos específicos y demostrables. Como el subsecuente «sea revelado a su tiempo» (2 Ts. 2:6) deja en claro, aquí tenemos que ver con una terminología apocalíptica típica.[106] En general, este «detener» debe ser definido como aquello que —en virtud del consejo de Dios— impide que la impiedad satánica brote en el hombre de iniquidad antes del tiempo designado por Dios. Con razón se ha mencionado lo que Apocalipsis 20:2 dice acerca del encerrar y atar a Satanás[107] (*cf.* Lc. 8:31). Es notable que también se haya encontrado papiros en los cuales se usa el mismo término («detener», «mantener a raya») para hablar de la deidad o del ángel Miguel que refrena al dragón mitológico.[108] Esto último nos puede remitir otra vez al libro de Daniel, donde se menciona a Miguel más de una vez y quien en la batalla final está justamente al lado del pueblo de Dios (*cf.* Dn. 10:13, 21; 12:1).[109]

Sin identificar a todas estas representaciones, podemos sin embargo formarnos una idea de qué pueda significar eso del que detiene. Parece que se trata de un poder o gobernante sobrenatu-

---

105 *Cf.* p. ej., la explicación de Severiano de Gabala: τὸ κατέχον φησι τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος χάριν (= el que detiene quiere decir la gracia del Espíritu Santo), en K. Staab, *Pauluskommentare aus der Griechischen Kirche*, 1933, p. 334.

106 En la literatura judía también se menciona la «detención» o la demora de la venida del Mesías. Y varias son las respuestas que se ofrecen a la interrogante de quién es el que la retarda. Véase Strack-Billerbeck, III, pp. 640ss.; II, pp. 588ss. Cullmann apela a esta terminología en favor de su posición; *cf.* Schippers, *Mythologie en Eschatologie*, pp. 21ss. Betz piensa que halla cierto fundamento en los escritos de Qumrán (*NTS*, 1963, pp. 279ss.).

107 *Cf.* Dibelius, *Th.*, p. 48; Neil, *Thessalonians*, pp. 169ss.

108 Bajo el vocablo κατέχω, véase la referencia a una antigua plegaria egipcia en BAGD, pp. 423s. En dicha plegaria, el dios Horus se llama κατέχων δράκοντα (= el que detiene al dragón). Además, en uno de los *Zauberpapyri* se nombra a Μιχαὴλ ... κατέχων, ὃν καλέουσι δράκοντα μέγαν (= Miguel...quien detiene al llamado gran dragón). Dibelius cita el *Acta Pilati* 22, 2, donde Cristo entrega a Satanás en manos del Hades con las palabras: λαβὼν αὐτὸν κάτεχε ἀσφαλῶς ἄχρι τῆς δευτέρας μου παρουσίας (= tómalo y deténlo con seguridad hasta mi segunda venida, *Th.*, p. 46).

109 Vos también establece una vinculación con Miguel, criterio que ya sostenía Von Hofmann; véase Vos, *The Pauline Eschatology*, pp. 131ss. *Cf.* incluso V. Hepp, *De Antichrist*, 1919, p. 168.

ral ordenado por Dios. Este ángel obstaculiza la revelación final del poder de Satanás (*cf.* Ap. 20:1),[110] hasta que llegue el tiempo del hombre de iniquidad. También se podría pensar que Dios mismo lo detiene.[111] En todo caso, se trata de un acto especifico en el drama escatológico planeado por el consejo de Dios. El consejo de Dios ha determinado el «tiempo» para esto por medio de todos los factores que se hallan actuando en la economía divina de redención del fin de los tiempos. Uno de estos factores podría ser el progreso de la predicación del evangelio. Pero no hay bases para ser específico aquí, y el tratar de serlo estaría en contra del carácter apocalíptico del texto.[112] Pablo no alude aquí a acontecimientos históricos específicos, sino que en lenguaje apocalíptico habla de los factores sobrenaturales que determinan la demora o detención de las últimas cosas.

Todavía se podría considerar si κατέχω se debe traducir como «detener», «asir» o «mantener a raya». En el último caso la idea sería que «el hombre de iniquidad» ya existe pero todavía debe ser mantenido bajo control. Esta idea es apropiada cuando se piensa en la operación del poder de Satanás mismo. Además, le viene bien al versículo 7, donde la persona en cuestión está relacionada con el «ministerio de la iniquidad». Pero en el versículo 6 pareciera que el complemento (tácito) del verbo «detiene» es el hombre de iniquidad; y es difícil imaginar que de un modo u otro él debiera y pudiera ser mantenido bajo control antes de su aparición en la historia. En su calidad de hombre de iniquidad, él es difícilmente concebible fuera de la historia. Por esta razón, quizá se debiera preferir la traducción «detener», porque permite una interpretación más figurativa. De esta forma, ya no se pensaría en detener a la persona misma del inicuo, sino su aparición y revelación. Pero también es posible que no debiéramos tomar el lenguaje apocalíptico de Pablo en una forma muy rígida. Quizá Pablo habla del hombre de iniquidad como alguien que todavía tiene que ser detenido y mantenido a raya, sin que esto presuponga su «preexistencia». La manera vívida y natural que caracteriza al género apocalíptico argumenta en favor de esta interpretación, en la cual el momento divino de poder recibe un énfasis mayor.[113]

---

110 *Cf.* Hanse, *TDNT*, II, pp. 829s.

111 Schippers, *Mythologie en Eschatologie*, p. 22.

112 *Cf.* la última parte de (b), en esta misma sección.

113 *Cf.* Schippers, *Mythologie en Eschatologie*, p. 23.

(d) La apostasía

Para finalizar hay que hablar de la impiedad que alcanzará su pico más alto en el hombre de iniquidad. Pablo habla de esto usando dos expresiones escatológicas típicas: «apostasía» (v. 3), y «misterio de iniquidad» (v. 7). Por lo general, esto se interpreta de tal modo que la «apostasía» coincide con el tiempo del inicuo y, por tanto, en el momento que Pablo escribe todavía no ha tomado efecto, al menos no plenamente. Esta perspectiva tiene muchos méritos, pues el versículo 3 afirma que el día del Señor no vendrá sin que la apostasía venga primero, y la apostasía todavía no ha llegado. Si se debe identificar la apostasía con el hombre de iniquidad —como algunos lo hacen—, es otra cuestión.[114] Daniel 11:32 también menciona la apostasía, pero más como la consecuencia y efecto de la aparición del gran adversario que como la apostasía en sí misma. En todo caso, esto está incluido en la apostasía. Se deduce de la manera en que se describe la aparición del hombre de iniquidad. Dado que Satanás pondrá su poder a disposición del inicuo, el hombre de iniquidad será capaz de obrar milagros, señales y prodigios mentirosos (2 Ts. 2:9). Lo que se quiere decir con esto es que los prodigios del inicuo tienen una intención engañosa y mendaz. Descarrían a los seres humanos. Se añade que su aparición viene acompañada de todo tipo de engaño inicuo para los que se pierden (v. 10). Aquellos que ya se encuentran camino a la ruina son totalmente fascinados y desencaminados por los prodigios engañosos del arrogante adversario de Dios, de modo que ya no podrán escapar de la destrucción hacia la cual se dirigen. Esto no elimina su responsabilidad, pues son entregados a la destrucción «por cuanto no recibieron el amor de la verdad para así ser salvos. Por lo tanto, Dios les envía un poder engañoso, para que crean la mentira, de modo que sean condenados todos los que no creyeron en la verdad, sino que encontraron placer en la injusticia» (vv. 10-12). Aquí Pablo hace una íntima conexión entre la obra del hombre de iniquidad y el evangelio de salvación. El no creer en la verdad del evangelio es la causa por la cual los seres humanos son víctimas de la fascinación del poder satánico a través del hombre de iniquidad. La conexión entre la incredulidad ante el evangelio y la esclavitud bajo el poder del impío seductor, hacen que las antiguas predicciones proféticas de la lucha entre Dios y Satanás adquieran nueva pertinencia para la iglesia (*cf.* Jn. 2:18, 22; 4:3; 2 Jn. 7).

114 Sobre este punto, véase p. ej., Rigaux, *Th.*, pp. 265ss.

Pablo escribe que la apostasía todavía no ha llegado en el presente a su plena manifestación. Si bien la impiedad y la incredulidad son realidades presentes ahora y aquí, se debe esperar otra revelación —una explosión de pecado, en verdad— que debe ser distinguida de la impiedad actual en amplitud, designio y consecuencias. Se trata de *la* apostasía. No obstante, «el misterio de iniquidad ya está en acción» (2 Ts. 2:7). El término «misterio», lo mismo que el verbo «revelar» (vv. 3, 6, 8), debe entenderse aquí en relación al acontecimiento escatológico que Dios ha determinado. En la medida que todavía no ha llegado a su realización, se trata de un «misterio», es decir, todavía no ha hecho su aparición. Con todo, la operación de la ἀνομία (= iniquidad, infracción de la ley) —que no es otra cosa que la «apostasía» mencionada en el versículo 3— ya ha comenzado. Uno puede identificar dicha iniquidad en la oposición y hostilidad al evangelio y en los medios empleados para ese fin. Porque así como la decisión final se produce en el encuentro de Cristo con el hombre de iniquidad, así también la enemistad que se revela en contra del evangelio de Cristo tiene un carácter escatológico. No se llega a otra decisión que no sea la que ya debe tomarse ahora con respecto a Cristo y el evangelio. Por tanto, esta decisión revela incluso ahora qué estará en juego —en la etapa final— entre Dios y Satanás, entre Cristo y el anticristo. En consecuencia, es a esto que Pablo dirige la atención de la congregación, y le enseña a comprender así el carácter del tiempo en que le toca vivir.

A modo de resumen, debemos afirmar que el pasaje acerca de la revelación del hombre de iniquidad (2 Ts. 2) es una importante y notable contribución que nos ayuda a entender la forma en que Pablo piensa en cuanto al futuro y la historia. En cuanto a la expectación que Pablo tiene del futuro, este pasaje en ningún respecto abroga los pronunciamientos sobre la cercanía de la segunda venida. Lo que se dice acerca de la «detención» se debe comprender en el marco general de los pronunciamientos acerca de la cercanía del día final. Lo que dice acerca de la todavía futura revelación del hombre de iniquidad, confirma lo que ya hemos podido determinar en general sobre la perspectiva que Pablo tiene del futuro. Abarca todo tipo de componentes *universales*, cuyas implicaciones espaciales y temporales son *a priori* incalculables, y que dan a la expresión «se ha acercado» un carácter fuertemente profético-proléptico. Esto se aplica a la *pleroma* de los gentiles y de los judíos. También se aplica al hombre de iniquidad, si uno le atribuye —como pienso— un significado representativo. Por tanto, todo lo que se ha dicho con anterioridad acerca de la naturaleza de esta expectación futura y de esta perspectiva futura también se

aplica a la expectación de esta revelación última y universal del misterio de iniquidad.

La perícopa de 2 Tesalonicenses 2 también es de fundamental importancia para entender el punto de vista que Pablo tiene acerca de la historia. Nos otorga cierta percepción del carácter fuertemente dramático y antitético de la concepción de Pablo con respecto a la historia. Está dominada por la gran oposición entre Dios y Satanás, entre el poder de la verdad y el poder de la mentira. En esa batalla la venida de Cristo significa el punto decisivo. Pero por la misma razón su venida también provoca la parusía del hombre de iniquidad. En consecuencia, el misterio de iniquidad ya está en acción como comienzo del combate final, y no se debe concebir la parusía de Cristo aparte de la previa parusía del hombre de iniquidad. El asunto en sí y la perspectiva se hallan indisolublemente ligados uno al otro, y ambos determinan el punto de vista que Pablo sustenta sobre la historia, así como el del Nuevo Testamento en su totalidad.

Esta perspectiva del futuro y de la historia tienen carácter apocalíptico. *De allí sus posibilidades y limitaciones. Las posibilidades* están en el hecho de que el género apocalíptico trabaja con los últimos y más poderosos temas de la profecía de Israel, aplicándolos a la historia mundial. La apocalíptica cristiana reúne todos estos temas bajo el denominador de la nueva revelación universal de la obra divina de redención en Cristo Jesús. Aquí radica la posibilidad, la fuerza y el valor imperecedero de la apocalíptica neotestamentaria. Le entrega a la iglesia su consuelo, esperanza y certidumbre «finales» de triunfo.

Por otra parte, el carácter apocalíptico de la expectación que el Nuevo Testamento tiene acerca del futuro también le impone ciertas limitaciones. El género apocalíptico reduce la claridad, limita las posibilidades de tener acceso a un conocimiento concreto que nos capacite para escudriñar la historia en su progreso fáctico. En consecuencia, aquí yace el error de toda interpretación que ve en el género apocalíptico un medio para «informarse» en forma concreta y fáctica de los acontecimientos futuros. Con toda justicia se debe criticar, pues, a la llamada «escatología periodística», porque conocer lo que dice el profeta es algo muy distinto a participar de la omnisciencia divina. No obstante, esta profecía une a la historia con el reino de Dios y nos enseña a ver la historia bajo los puntos de vista decisivos. Esta clara visión de la apocalíptica cristiana también nos puede ayudar a entender adecuadamente el valor permanente que 2 Tesalonicenses 2 tiene para la iglesia. Eleva a la iglesia por sobre la esfera en la que sólo ocurren decisiones individuales y le enseña a comprender algo de las dimensiones que definen la obra de Cristo, y con ello el tiempo de su parusía.

77. La parusía

Las epístolas de Pablo no nos entregan una «doctrina» completa de la parusía de Cristo y de los grandes acontecimientos que con ella tendrán lugar. Por una parte, esto está ligado ciertamente al carácter apocalíptico de la parusía. Es un acontecimiento oculto en el designio de Dios que no admite, como acontecimiento existente, ser narrado ni descrito por medio de la historiografía humana. Por otra parte, también se debe tener en cuenta el —ya frecuentemente observado— carácter peculiar de las epístolas de Pablo. Son cartas circunstanciales, incluso si se admite que en este respecto hay cierta diversidad entre ellas. El carácter «situacional» de la predicación e instrucción contenidas en las cartas de Pablo surge claramente cuando uno aborda el tema de la descripción de «las últimas cosas» (en su sentido más estricto). Sólo unas pocas epístolas tratan con más detalle este tema, pero en conexión con las situaciones y preguntas específicas propias de cada congregación. Pero aun en estos casos no se trata de una exposición «sistemática», sino del esclarecimiento de los grandes acontecimientos del fin desde un punto de vista específico, lo que con frecuencia viene acompañado de una referencia a la predicación efectuada con anterioridad (*cf.* 1 Ts. 5:2; 2 Ts. 2:5) y a lo que la iglesia «sabe» o al menos debería «saber» (p. ej., 1 Co. 6:2-3), sin que se explique mucho el contenido y origen de tal conocimiento. Todo esto indica que se puede hablar de una «doctrina» paulina de las últimas cosas sólo de un modo fragmentario, incluso allí donde se habla de la manera de la parusía en sí y de los sucesos que han de acompañarla. El carácter fragmentario de esta enseñanza nos hará recelosos de cualquier intento por sacar conclusiones y reunir en conjunto los datos sueltos.

Para poder entender bien el tema en cuestión, es importante que conozcamos, ante todo, la terminología con la cual Pablo describe la venida del Señor. Pasemos a mencionar la de mayor importancia:

(a) La parusía

La παρουσία (= venida) de Cristo (1 Co. 15:23; *cf.* la variante de 1:8) o de nuestro Señor Jesús (1 Ts. 2:19; 3:13; 4:15; 5:23; 2 Ts. 2:1, 8). La palabra *parusía*[115] significa «venida», «arribo», «presencia». El griego la emplea en un sentido por completo neutral, sin

115 Para esta idea, véase el completo estudio de P. L. Schoonheim, *Een semiasologisch onderzoek van Parousia met betrekking tot het gebruik in Mattheüs 24*, 1953. También Oepke, *TDNT*, V, pp. 859ss.; Rigaux, *Th.*, pp. 196ss.

ninguna significación técnica o especial. En el helenismo, sin embargo, también sirve frecuentemente para denotar la visita de dignatarios, reyes, generales, etc., así como la llegada o aparición de los dioses. En Pablo el término «parusía» adopta el sentido técnico, pero con un contenido enteramente propio.[116] Esto ocurre de modo especial en 1 y 2 Tesalonicenses. Tanto en las cartas a los tesalonicenses como en 1 Corintios 15:23, la palabra definitivamente no significa «regreso».[117] Tampoco es correcto pensar que Pablo —o cualquier otro lugar del Nuevo Testamento— usa la palabra «parusía» para referirse al primer advenimiento de Cristo. La parusía del Señor denota la esperada manifestación de Cristo en cuanto a revelación última y definitiva de su gloria. Por tanto, el vocablo «venida» tiene la connotación de revelación en gloria, la gloriosa venida y la presencia asociada con ella.

(b) La epifanía

Para referirse al gran futuro, Pablo habla también de la ἐπιφάνεια (= epifanía, aparición) de nuestro Señor Jesucristo (1 Ti. 6:14), o de nuestro Salvador Jesucristo (2 Ti. 1:10). Habla de su epifanía y su reino (2 Ti. 4:1; *cf.* v. 8) y de la epifanía de la gloria de nuestro gran Dios y Salvador (Tit. 2:13). Finalmente se debe mencionar la combinación de epifanía y parusía en 2 Tesalonicenses 2:8. Allí se dice: «a quien [al hombre de iniquidad] el Señor Jesús destruirá con la epifanía de su parusía». A diferencia del término parusía, la palabra epifanía se usa una vez para aludir a la primera venida de Cristo (2 Ti. 1:10). Con todo, la regla es que epifanía también apunte de modo exclusivo a la definitiva[118] venida de Jesucristo en gloria. La palabra era particularmente apropiada para este propósito, pues en el mundo helénico había adquirido el significado adicional de una solemne aparición o entrada gloriosa, como cuando se refería a los gobernantes griegos.

(c) El apocalipsis

En tercer lugar, Pablo usa la palabra ἀποκάλυψις (= revelación) para la venida de Cristo en gloria: «la revelación del Señor Jesús

116 Para la conexión de esta idea —proveniente del mundo griego— con la representación judía apocalíptica, véase M. Sabbe, «De Paulinische beschrijving van de Paroesie», en Collationes Brugenses et Gandavenses, IX, 1961, pp. 105ss. Allí también se menciona la propuesta de R. de Langhe, según el cual la palabra παρουσία no ha sido importada del uso lingüístico griego, sino que está filológicamente unida con «dia del Señor». A nuestro parecer, una explicación más bien forzada.

117 El significado de «regreso» lo adquiere sólo posteriormente, cuando se empezó a hablar de una primera y una segunda parusía. Así, p. ej., Justino Mártir.

118 En 2 Ti. 1:10 ἐπιφάνεια también alude a la revelación de la gloria de Cristo en su primera venida, en particular a su resurrección.

desde el cielo» (2 Ts. 1:7), «esperando la revelación de nuestro Señor Jesucristo» (1 Co. 1:7). En estas combinaciones no es Cristo quien revela «algo», sino que él mismo es revelado. Esto quiere decir que Cristo emerge del ocultamiento en el que actualmente se halla. A diferencia de parusía y epifanía, la palabra «revelación» incluye la idea de algo que estuvo oculto o escondido antes de ser revelado. Con otra palabra (φανερόω), Colosenses 3:4 menciona la manifestación de Jesucristo, a la cual también se adjunta la manifestación de la iglesia en esa misma gloria.

(d) El día

Por último, todavía queda por mencionar aquellas expresiones en las cuales la venida de Cristo se denota como «el día». A veces la expresión se usa en forma absoluta: «no estáis en tinieblas, para que el día os sorprenda como ladrón» (1 Ts. 5:4); «la obra de cada uno se hará evidente, porque el día la hará manifiesta, pues con fuego será revelada» (1 Co. 3:13). Compárese también la expresión «aquel día» (2 Ti. 1:12, 18; 4:8). En Romanos 2:5 también se halla la combinación de «día» y «revelación», pues habla del «día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios». El día también se encuentra calificado por otras palabras, y aparece como «el día del Señor» (1 Ts. 5:2; 2 Ts. 2:2; 1 Corintios 5:5; *cf.* 1 Co.1:8; 2 Co. 1:14), «el día de Cristo Jesús» (Fil. 1:6; *cf.* 1:10; 2:16). Se trata de una expresión que brota del Antiguo Testamento, donde se habla del «día de Yahvé» como la futura revelación de su poder. En algunos de los pasajes citados, la fórmula «día del Señor» todavía puede ser entendida como el «día de Dios», pero en vista de las epítetos añadidos en los otros pasajes es más probable que la expresión «Señor» apunte a Cristo Jesús. Una vez más se evidencia hasta qué punto Pablo coloca a Cristo como el centro del gran futuro que se aproxima, aun cuando la terminología es teológica y no mesiánica.[119] Sin embargo, mientras que en el Antiguo Testamento —y de un modo especial en el uso judío tardío— aparece cierto grado de diversidad respecto al contenido y la demarcación temporal de la expresión «el día del Señor», en las epístolas de Pablo el día del Señor aparece con la revelación o venida (παρουσία) de Cristo. Pero la expresión se usa en armonía con su sentido veterotestamentario, así que «el día del Señor» tiene que ver especialmente con el jui-

---

119 Algunos piensan que la expresión paulina «el día de nuestro Señor Jesucristo», no origina directamente de «el día de Yahvé», sino que proviene de la teología del Hijo del Hombre, donde denota la entronización del Hijo del Hombre investido por Dios con todo poder . Así S. Mowinckel, *He That Cometh*, 1956, p. 392.

cio[120] que será ejecutado por Cristo. Con todo, en 1 Tesalonicenses 5:2 y en 2 Tesalonicenses 2:2 no es especialmente el juicio, sino la venida del Señor —en general, su parusía— lo que debe entenderse como «día del Señor». En todas estas descripciones se trata del significado general del gran futuro que amanece con la venida de Cristo.

Los pasajes en que la parusía y su importancia surgen de un modo más completo y directo son 1 Tesalonicenses 4:15-18 y 2 Tesalonicenses 1:7-10. Ciertos rasgos de esta epifanía también se mencionan unas pocas veces en otros lugares. Por ejemplo, 2 Tesalonicenses 2:8 —texto ya examinado— dice que el Señor Jesús exterminará al inicuo con el aliento de su boca y que lo destruirá con la epifanía de su venida. Asimismo, 1 Tesalonicenses 3:13 habla de la parusía de Cristo «con todos sus santos». Con todo, los pasajes mencionados al principio de este párrafo son mucho más detallados. Cabe recordar, sin embargo, que ambos textos tienen un propósito eminentemente *práctico*, lo que explica por qué en un pasaje se destaca el carácter forense y punitivo de la parusía (2 Ts. 1) y en el otro se habla de la aparición de la venida de Cristo exclusivamente desde el punto de vista de la salvación (1 Ts. 4).

2 Tesalonicenses 1 aborda la difícil situación de la congregación. De un modo particular trata la persecución a la que es sometida por parte de sus enemigos. Pablo declara que, en la parusía de Cristo, Dios públicamente vindicará a la congregación pagando con aflicción a quienes ahora la afligen y con descanso a quienes son afligidos. Dicho esto, describe la parusía de esta manera:

> «...en la revelación del Señor Jesús desde los cielos, con los ángeles de su poder, con llamas de fuego, infligiendo castigo sobre los que no conocen a Dios y no obedecen al evangelio de nuestro Señor Jesús, quienes sufrirán castigo de eterna destrucción, lejos de la faz del Señor y de la gloria de su poder, cuando venga para ser glorificado en sus santos y ser admirado en todos los que han creído... en aquel día» (vv. 7b-10).

Si se observa con detención, se verá que esta descripción parece representar la parusía como un descenso de Cristo desde el cielo, junto con sus santos ángeles, del mismo modo en que se describe en otros lugares (*cf.* 1 Ts. 3:14; 4:16; Mt. 24:31). Esta descripción se asocia estrechamente con las teofanías veterotestamentarias (por ejemplo, Zac. 14:5, y *cf.* Judas 14 que cita a Enoc 1:9). Esto

120 Véase Delling, *TDNT*, II, p. 952.

se aplica todavía más a las palabras que siguen, que se importan de varios pasajes veterotestamentarios donde se habla de la manifestación de Dios y se anuncia su juicio punitivo contra todos sus enemigos (*cf.* Éx. 3:2, donde aparece la llama de fuego; véase también Is. 66:4, 15; Jer. 10:25; Sal. 68:36; Is. 2:11, 17). Por lo tanto, de esto queda claro hasta dónde la parusía de Cristo se identifica con la venida de Yahvé en juicio —de acuerdo con la profecía del Antiguo Testamento— tanto en lo que a su sustancia como a su representación se refiere.[121]

En 2 Tesalonicenses 1:7-10, el significado discriminatorio de la parusía se ubica en primer plano. Con toda seguridad, el juicio final —como es evidente por otros pasajes— también concierne a los creyentes, y el fuego probará sus obras (véase la sección 79). Con todo, aquí se habla de la separación entre creyentes e incrédulos. La manifestación de Cristo en majestad y gloria trae juicio punitivo y ruina eterna para quienes no conocen a Dios y son desobedientes. Luego esto se explica en términos de una exclusión de la presencia del Señor y de la participación en su gloria (*cf.* Mt. 7:23, etc.). Esto está en absoluto contraste con la suerte de aquellos que pertenecen a Cristo, y cuya gloria consistirá en que siempre estarán con el Señor (1 Ts. 4:17).[122] 2 Tesalonicenses 1:10 expresa la bienaventuranza de los creyentes con palabras que hacen eco del Salmo 67[68]:36 y Salmo 88[89]:8 en la Septuaginta. Se habla, pues, de que el Señor viene para ser glorificado en sus santos (= los creyentes, los suyos) y ser magnificado por todos los que creyeron. Para ellos su venida significa participar de su gloria y, sobre todo, maravillarse con reverencia y adoración ante la gloria con la cual se halla investido. De modo que, a su llegada ocurre la separación, y se produce una inversión de destinos. Los que afligen serán castigados y los afligidos recibirán descanso y alivio (vv. 6, 7). La revelación de Cristo también significa la revelación de la justicia, tanto en su significado redentor como retributivo.

El conocido pasaje de 1 Tesalonicenses 4:13-18 es igualmente importante para lograr una clara visión del significado discriminatorio de la parusía. Una vez más, esta perícopa no le provee a la iglesia una completa descripción cronológica de todo lo que tendrá lugar en la venida del Señor, sino que se limita a dar instrucción adicional respecto al destino de los creyentes que han dormido antes de la parusía. La congregación tenía incertidumbre y ansie-

121 Para los paralelos veterotestamentarios (y del período judío posterior) véase también el minucioso artículo de M. Sabbe, *Collationes Brugenses*, IX, pp. 105ss.

122 Neil, *Thessalonians*, correctamente escribe: «En su sentido más profundo, el castigo consiste en ser separado de Dios, y la recompensa es la comunión con él» (p. 145).

dad respecto a ellos. Pensaban que la iglesia todavía esperaba que se le permitiera experimentar la parusía de Cristo, pero no sabían qué pensar de los que ya habían muerto. Si cuando Cristo venga ellos no van a estar con vida para poder recibirlo junto con la iglesia, ¿cuál es el destino de aquellos que ya han muerto ya?

El problema en 1 Corintios 15 era que se cuestionaba la realidad de la resurrección. Aparentemente ese no es el problema aquí. Más bien la cuestión tiene que ver con la manera en que los creyentes fallecidos habrán de involucrarse de un modo directo y al primer asomo de Cristo en la parusía.[123] Quienes ya murieron, ¿se tendrán que perder el gran momento de la manifestación de Cristo en gloria que tanto esperaban? Quizá la congregación se imaginaba que la parusía y la resurrección de los muertos eran dos sucesos apartados el uno del otro. Quizá pensaban que la resurrección era la fase final, a la cual se tenía acceso tiempo después de la parusía y del reino terrenal de Cristo al que da comienzo.[124] O quizás la congregación no estaba segura del destino general de los creyentes fallecidos.

Como quiera que sea, el objetivo de Pablo es convencer a la iglesia de que los creyentes fallecidos participarán *desde el mismo comienzo* en la gloria de la parusía de Cristo, no menos que los que todavía estén con vida. Una vez más, el punto de partida para el razonamiento radica en el vínculo que une a Cristo con todos los suyos, incluso con quienes han muerto: «porque si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios traerá con él a los que han dormido a través de Jesús».[125] (1 Ts. 4:14). La parte importante de esta declaración se expresa con las palabras: «traerá con él». Estas palabras quieren decir mucho más que sólo «los resucitará con él», pues si ese fuera el sentido no se aclararía cómo es

123 Así acertadamente Dibelius, *Th.*, p. 25, y Neil, *Thessalonians*, p. 95.

124 Sobre este detalle, véase Dupont, [SYN CHRISTO], *l'Union avec le Christ suivant Saint Paul*, I, pp. 40ss., 84. Junto con otros autores, Dupont piensa que entre los tesalonicenses quizá circulaba una idea judía que afirmaba que la resurrección sólo ocurrirá al concluir el reino mesiánico en la tierra. No tenemos certeza de que esto haya sido así, pero seguramente es legítimo concluir que la iglesia necesitaba más instrucción en este punto. Esto se concluye a partir de la respuesta de que los muertos al unísono y junto con aquellos todavía vivos irán al encuentro de Cristo.

125 La pregunta es si las palabras διὰ τοῦ Ἰησοῦ (= por medio de Jesús) se construyen con τοὺς κοιμηθέντας (= los que durmieron) o con el verbo ἄξει (= traerá). Para los argumentos en favor y en contra véase, p. ej., Rigaux, *Th.*, pp. 535ss., y Neil, *Thessalonians*, pp. 94ss. Con la mayoría, aceptamos la primera interpretación, en parte porque si διὰ τοῦ Ἰησοῦ se construyera con ἄξει resulta una doble aposición preposicional que en ambos casos se refiere a Cristo. Es cierto que no resulta fácil explicar qué se quiere decir por κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ (=los que durmieron por medio de Jesús), pero es muy probable que la expresión deba entenderse por analogía con οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ (= los muertos en Cristo, 1 Ts. 4:16; *cf.* Dupont, [SYN CHRISTO], p. 42, n. 2).

que los creyentes fallecidos participan de la parusía. El significado no es nada menos que el siguiente: Dios los traerá con Cristo en su parusía. En otras palabras, ellos vendrán con él, estarán a su lado cuando Cristo aparezca. Cómo es que esto ocurrirá, sólo queda claro por los versículos siguientes. El apóstol lo explica con una «palabra del Señor». Dice: «nosotros, los que estemos con vida, los que hayamos quedado hasta la parusía del Señor, no precederemos a los que durmieron» (v. 15). Con «no precederemos» Pablo se refiera al mismo acontecimiento expresado con las palabras «traerá con él» (v. 14). Se trata del modo en que los creyentes —tanto muertos como sobrevivientes— habrán de ser incluidos en la parusía y participarán de su gloria. Cómo tendrá lugar esto, se explica entonces por medio de la descripción de la parusía misma: «Pues el Señor en persona descenderá del cielo, con grito de mando, con voz de arcángel y con trompeta de Dios; y primero resucitarán los muertos en Cristo, luego nosotros, los que estemos con vida, los que hayamos quedado, junto con ellos seremos arrebatados en las nubes para encontrar al Señor en el aire. Y así estaremos siempre con el Señor» (vv. 16, 17).

Esta descripción de la parusía —la más detallada que se nos da en las epístolas de Pablo— tiene un carácter pronunciadamente apocalíptico. En parte hace uso de los rasgos que ocurren, aquí y allá, cuando se describen las teofanías. La representación describe sucesos que se hallan fuera del presente modo de existencia humana. A la manera de los apocalipsis, ubica estos acontecimientos dentro del marco general de la forma en que se concebía el mundo en aquel tiempo, y así le otorga vivacidad humana al acontecimiento divino, el cual, sin embargo, ya no admite ser interpretado a la manera de la historia humana. Se hace mención de «un grito de mando» (que recorre toda la tierra), de una «voz de arcángel» y de una «trompeta de Dios». En lo que a esta representación concierne, uno podría preguntarse si estamos aquí ante tres actos que conforman el acontecimiento divino, o si se intenta hablar de una sola cosa de tres modos distintos, esto es, la señal para el comienzo del gran acontecimiento final. ¿Es el «grito de mando» el grito de Dios o de Cristo? Se aplica este grito al descenso de Cristo mismo o se dirige a los muertos? Uno puede plantear interrogantes similares acerca de la «voz de arcángel» y la «trompeta de Dios».[126] Las expresiones aquí empleadas forman el material regular de las descripciones de teofanías, del día del Señor y de la venida de Cristo.[127] Los ángeles siempre están pre-

126 *Cf.*, p. ej., Lothar Schmid, *TDNT*, III, p. 638.

127 Para los materiales respecto de ἀρχάγγελος (= arcángel), véase Kittel, *TDNT*, I, p. 87; Sabbe, *Collationes Brugenses*, IX, pp. 89ss.

sentes en el acontecimiento escatológico, como asistentes que acompañan a Cristo, como co-ejecutores del magno acontecimiento final (*cf.* p. ej. Mt. 13:39, 49; 16:27; Mr. 8:38; Mt. 25:31, etc.; Lucas 12:8ss.; 2 Ts. 1:7).[128] En otro lugar, Pablo habla de la venida de Cristo «con todos sus santos» (1 Ts. 3:13), entre los cuales también se debe incluir a los ángeles. La «trompeta» también tiene un significado escatológico. Algunos piensan que el toque de trompeta en las teofanías denota la indescriptible voz de Dios.[129] Como quiera que sea, el Antiguo Testamento anuncia la teofanía en el Monte Sinaí (Éx. 19:16) y el día de Yahvé con un toque de trompeta (*cf.* Jl. 2:1; Sof. 1:16; Is. 27:13; Zac. 9:14). Por tanto, el Apocalipsis del Nuevo Testamento está lleno de trompetas, ángeles con trompetas, etc. (*cf.* también Mt. 24:31). En 1 Corintios 15:52, Pablo habla la última trompeta que anuncia la resurrección. De modo semejante, en 1 Tesalonicenses 4:16 uno debe de asociar íntimamente el toque de trompeta con la resurrección de los muertos.[130] No se dice quién hace sonar la trompeta, sólo se trata de la «gran trompeta» (Mt. 24:31) la «última trompeta» (1 Co. 15:32), la *«trompeta de Dios»* (1 Ts. 4:16).[131] *Todo esto, sin* embargo, no tiene una significación independiente en 1 Tesalonicenses 4. Se trata del entorno escatológico-apocalíptico de lo que aquí se quiere decir de la parusía. El punto central es que todos los creyentes —muertos o vivos— participarán juntos y de inmediato en la gloria de la parusía de Cristo. Éste es también el significado de la resurrección de los muertos que aquí se señala en sólo unas pocas palabras. Se menciona únicamente para quitar cualquier insinuación de que los creyentes fallecidos no estarán allí de inmediato, como si su redención y glorificación no estuvieran claras o como si estas tuvieran que esperar quizás otra orden. Al contrario, su resurrección será lo «primero» que ocurrirá, cuando la venida de Cristo sea anunciada por el grito de mando y el sonido de trompeta. Sólo después de eso tendrá lugar el encuentro colectivo de los resucitados y vivos con Cristo. No se dice en qué modo de existencia los que estén con vida experimentarán este encuentro. No

---

128 Para la literatura rabínica y pseudoepigráfica véase, p. ej., Strack-Billerbeck, I, pp. 672ss., 973s

129 *Cf.* Friedrich, *TDNT*, VII, p. 80.

130 Idéntico es el caso en los escritos judíos: «Dios tomará una gran trompeta en su mano... Al primer toque toda la tierra tiembla; al segundo el polvo es cernido; al tercero los huesos son reunidos; al cuarto los miembros son calentados; al quinto la piel los cubre; al sexto los espíritus y las almas entran en sus cuerpos; al séptimo vuelven a la vida y se paran sobre sus pies vestidos con sus ropas. Como está dicho: El todopoderoso Yahvé tocará la trompeta» (Zac. 9:14), Alpha-bet-Midr. of R. Aquiba, 9, citado por Friedrich, *TDNT*, VII, p. 84.

131 Para estas ideas en detalle véase Vos, *The Pauline Eschatology*, pp. 138ss., y particularmente Sabbe, *Collationes Brugenses*, pp. 89ss.

tiene ningún fundamento inferir de este silencio que en 1 Tesalonicenses Pablo todavía no había concebido la idea de la transformación que menciona en 1 Corintios 15:52. Tampoco tiene base suponer que la resurrección de los ya fallecidos tendrá lugar en el mismo cuerpo que tuvieron cuando estaban con vida. Nada se dice de estas cosas. Sin embargo, debemos advertirle al lector que lo correcto sería interpretar a Pablo a la luz de Pablo mismo, en lugar de entenderlo a partir de ideas derivadas de la literatura judía tardía. Conviene agregar que al apóstol no le interesa presentar aquí una «escatología» completa, sino que su fin es afirmar la participación colectiva y simultánea de vivos y muertos en la parusía de Cristo.

Esto se realiza, pues, en las palabras extraordinarias del versículo 17, que dice: «seremos arrebatados en las nubes para encontrar al Señor en el aire». Esto señala a un traslado sobrenatural. El mismo verbo se usa en otro lugar en un contexto apocalíptico (Ap. 12:5) y también para referirse a una traslación visionaria (2 Co. 12:2, 4; *cf.* sin embargo Hechos 8:39). Las nubes también forman un tema apocalíptico afianzado. Se dice que el Hijo del Hombre vendrá sobre o con las nubes del cielo, refiriéndose a Daniel 7:13 (véase Mr. 13:26; 14:62; Mt. 26:64; Lc. 21:27; Ap. 1:7; 14:14ss.). También en las teofanías del Antiguo Testamento, la nube aparece repetidamente como manifestación, asiento y vehículo de Dios (*cf.* Sal. 97:2; Is. 19:1; Éx. 19:9, 16, etc.). En 1 Tesalonicenses 4:17 la nube constituye la manifestación de la gloria de Cristo, en la cual se permite que los suyos participen. Lo que se significa es el comienzo de la unión, es decir, el encuentro. Al descender Cristo desde los cielos, los suyos son remontados en su manifestación trascendente («en el aire»). Pero con seguridad no son ascendidos para permanecer en el aire,[132] o para irse de allí al cielo, sino para estar a su lado y con él cuando aparezca sobre la tierra.

---

132 G. Vos, *The Pauline Eschatology*, pp. 136ss., piensa que la reunión de Cristo y los suyos en el aire no denota un lugar provisorio como preparación para un posterior descenso a la tierra, sino el comienzo de su morada con él «en las regiones celestes» (p. 138). Vos escribe: «Después de todo, lo más natural es suponer una posición a cierta distancia de la superficie de la tierra. El vasto alcance y la influencia universal del tremendo acontecimiento puesto aquí en marcha armonizan mejor con algún elevado lugar central en el aire que con un lugar sobre la plana superficie del suelo» (p. 136). En nuestra opinión, resulta difícil discutir acerca de todo lo que está envuelto espacialmente en estas ideas apocalípticas. Pero afirmar que el lugar de los creyentes glorificados estará con Cristo en el aire, nos parece un pensamiento carente de apoyo en otros lugares del Nuevo Testamento. A pesar de lo inconcebible que pueda parecernos la venida de Cristo a la tierra y todo lo que con ella se concibe —de tal modo que uno ya pueda preguntarse si tiene sentido discutir acerca del punto de vista espacial desde el cual Cristo actuará—, la tierra es todavía la meta real, y en la representación es el escenario del drama escatológico. El encuentro en el aire quiere decir que los suyos lo «escoltarán» o «traerán dentro» de la tierra y que ellos tendrán comunión con él cuando venga a la tierra; véase también Sabbe, *Collationes Brugenses*, IX, pp. 90ss.

Mucho se discute acerca del origen de esta idea. A menudo se piensa que la descripción de la parusía fue coloreada por la ceremonia en la que los gobernantes griegos eran «escoltados dentro» de una ciudad o región visitada por ellos. Por cierto, uno encuentra tanto la palabra παρουσία (= parusía) como la expresión εἰς ἀπάντησιν (= para encontrar) en las descripciones de aquellas festivas entradas de los gobernantes. Los habitantes de la ciudad —en la medida que no tuvieran mala conciencia— salían al encuentro del gobernante para luego entrar a la ciudad junto con su comitiva o, en caso contrario, para observar su entrada triunfal. En 1 Tesalonicenses 2:19-20 Pablo dice: «¿Cuál es nuestra... corona de gloria [στέφανος καυχήσεως] ante nuestro Señor Jesús en su parusía? ¿No sois vosotros?». Pues bien, la figura de la corona con frecuencia se explica también a partir de la misma bienvenida a los gobernantes, pues los habitantes de la ciudad presentaban al gobernante coronas o diademas, o bien ellos mismos se adornaban con aquellas cuando salían a encontrarle. Muchos siguen esta explicación y, por cierto, ofrece muchos y sorprendentes puntos de contacto. Para la evidencia, véase el libro de Deissmann, *Licht vom Osten* (4a. ed., 1923), p. 315, y especialmente E. Peterson: «Die Einholung des Kyrios» en *ZST*, 1928/30, pp. 682ss. El mismo autor escribe en *TDNT*, I, p. 380; véase también Sabbe: en *Collationes Brugenses et Gandavenses*, IX, pp. 97ss.

Pero otros son de la opinión que el trasfondo debe buscarse enteramente en *las ideas apocalípticas del Antiguo Testamento y del judaísmo. En su extensa* discusión sobre este problema, Dupont (SYN CHRISTO, pp. 64ss.) ha subrayado en particular la descripción de la teofanía del Monte Sinaí (Éx. 19:10-18), donde también se habla de αἱ φωναὶ καὶ αἱ σάλπιγγες (= las voces y las trompetas, 19:13 en la Septuaginta) que eran escuchadas a la llegada del Señor. Al tercer día —dice el relato— hubo voces y relámpagos y una nube espesa (νεφέλη, 19:16 en la Septuaginta) y un fuerte «sonidos [voces] de trompeta» (αἱ φωναὶ τῆς σάλπιγγος, 19:19 Septuaginta). «Moisés condujo fuera del campamento al pueblo para que se encontrase con Dios« (ἐξήγαγεν Μωυσῆς τὸν λαὸν εἰς συνάντησιν τοῦ θεοῦ ἐκ τῆς παρεμβολῆς, 19:17). Dupont opina que en el contexto escatológico-apocalíptico de 1 Tesalonicenses 4, «el punto de partida se halla en la historia de la teofanía del Monte Sinaí, que es lo que inspira al contexto apocalíptico de este pasaje en la epístola de Pablo» (*ibid.*, pp. 71-72).

Hay que reconocer que el texto de 1 Tesalonicenses 4 tiene una extraordinaria semejanza a la «escolta» que llevaba a los gobernantes griegos dentro de la ciudad visitada; y dicha comparación fue empleada también por Crisóstomo para explicar el texto. Pero el carácter apocalíptico de la descripción de 1 Tesalonicenses 4 y los elementos del Antiguo Testamento que allí se encuentran, son también un fuerte argumento en favor de la interpretación de Dupont. Sabbe ha elaborado esto todavía de un modo más amplio (*Collationes Brugenses*, IX, pp. 99-113).

Es obvio que la subida de los creyentes para encontrarse con Cristo tiene el fin de colocarlos junto con Cristo en su venida, lo cual sería la demostración pública de que le pertenecen y que son su pueblo. Lo mismo se quiere decir cuando se habla de «nuestra reunión con él»[133] en la parusía (2 Ts. 2:1) o cuando se dice: «también vosotros seréis manifestados con él en gloria» (Col. 3:4). Con eso ha sido suficientemente explicada la expresión de 1 Tesaloni-

133 La frase καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ᾽ αὐτόν (2 Ts. 2:1) literalmente quiere decir «y nuestro ser reunidos con él».

censes 4:14, que dice: «Dios traerá con él». Dios hará que vengan con Cristo en su aparición triunfal. No puede significar «los traerá con él desde el cielo», pues ellos simplemente salen a su encuentro. Asimismo, de ningún modo es un retorno a los cielos,[134] porque la parusía de Cristo está dirigida precisamente a la tierra. «Dios traerá con él» significa ser incluido en su comitiva, ser parte de su escolta, venir con Cristo en su gloria. También significa que este hecho separará a los creyentes de aquellos para quienes la parusía de Cristo traerá condenación. Y esto, por lo tanto, significa para los creyentes la liberación «de la ira venidera» (1 Ts. 1:10).

Cómo se habrá de realizar todo esto y qué viene después de esta reunión no se explica aquí. La descripción termina con las palabras «y así estaremos siempre con el Señor» (v. 17). Éste es el resumen y clímax de todo lo dicho con anterioridad. Cuando este punto ha sido alcanzado, el apóstol corta la descripción y dice que la iglesia debe sentirse alentada con esas palabras, tanto por sus muertos como por sí misma. El punto de vista cristológico constituye el nuevo punto integrador de la antigua participación del pueblo de Dios en la revelación de la gloria del Señor. Cristo es el punto central, la certidumbre y el fundamento para la esperanza de gloria. Sin embargo, lo antiguo no se deja de lado, sino que se usa y es iluminado en vista de su capacidad de expresión.[135] Pero la esperanza se dirige a Cristo, se dirige a permanecer siempre con él. Esa es la nueva apreciación de la salvación del «futuro del Señor» para su pueblo. Salvación que se describe mediante toda suerte de formas y concepciones grandiosas, pero aún así siempre indescriptible.

78. La resurrección

La sección anterior ha establecido que el significado redentor que la parusía de Cristo tiene para la iglesia yace, sobre todo, en el

134 Como Rigaux aparentemente piensa: «Dios los conducirá al cielo con él» (*Th.*, p. 537; *cf.* Frame, *Thessalonians, in loc.*). Dupont, [SYN CHRISTO], pp. 42s. opina de otro modo: «Ellos constituirán la comitiva del Señor cuando llegue a la tierra».

135 *Cf.* Vos, *The Pauline Eschatology*, p. 142: «Sin duda que sería un error reducir todas las cosas mencionadas al ámbito del lenguaje figurativo, en relación a lo cual el autor está consciente de que colorea libremente más que de estar copiando el denso contenido de la profecía que le diera el Espíritu. Por otra parte, no deberíamos pasar por alto el hecho igualmente obvio de que al pintar con palabras —incluso con la mejor intención de exactitud— el Apóstol tuvo que valerse de medios lingüísticos fijos que dejan margen para un excesivo literalismo. Por esto mismo, la interpretación de sus palabras por parte de otros —en apariencia concordando con las palabras registradas— puede introducir no obstante un ingrediente inadecuado cuando se le compara con la verdadera intención de Pablo. Tenemos ante nosotros un notable ejemplo de la posibilidad de exagerar demasiado la literalidad del lenguaje y de las imágenes que se emplean y, sin embargo, perder de vista las cualidades y objetivos más profundos y exquisitos de su verdadera concepción. En estos casos sólo queda la apariencia de que somos fieles a las palabras del autor».

hecho de que con la manifestación del Señor de inmediato los creyentes que durmieron se levantarán y —cabe decirlo de una vez[136] — los que todavía estén con vida serán transformados.

Mientras que otros hechos vinculados con el gran futuro surgen incidentalmente en las epístolas de Pablo, la resurrección de los muertos y la renovación del cuerpo son elementos que forman parte de la esencia de su predicación del evangelio. Por cierto, en un sentido especial uno podría denominar a 1 Corintios 15 como el capítulo de la resurrección por excelencia — de Cristo y de los creyentes—, pero esto no altera el hecho de que, una y otra vez, Pablo le habla a las iglesias de la resurrección de los creyentes en muchos contextos diferentes. Repetidamente presenta la resurrección como el gran acontecimiento redentor del futuro. Surge directamente de la realidad de la resurrección de Cristo. La resurrección de Cristo es el centro de la proclamación paulina y la razón de la resurrección de los creyentes (Ro. 8:11; 1 Co. 6:14; 2 Co. 4:14). Su propio pueblo ya estaba incluido en la resurrección de Cristo, y el bautismo es la incorporación sacramental en aquel acontecimiento redentor (Ro. 6:4ss.; Col. 2:12; 3:1). La renovación verdadera de los creyentes es la semejanza de la resurrección de Jesucristo (Ro. 6:5). La resurrección de Jesús ya está obrando en esa renovación (Ro. 6:8; 2 Co. 4:10ss.) y seguirá operando más y más (2 Co. 3:18). Uno ha sido resucitados con Cristo, se ha considerado a sí mismo como vivo para Dios en Cristo (Ro. 6:11) y es vestido del hombre nuevo de la resurrección (Col. 3:10). Todo esto tiene su consumación en la resurrección de los muertos en el momento de la parusía de Cristo. Y en la medida que los creyentes estén cada vez más conscientes de haber sido incorporados en este acontecimiento espiritual de renovación, así también anhelarán mucho más su plena realización en la resurrección de los muertos (Fil. 3:11ss.).

A causa de que la resurrección de Cristo domina completamente el futuro de su pueblo, Cristo también puede ser llamado «las primicias» (ἀπαρχή), los primeros frutos de los que ya durmieron (1 Co. 15:20, 23). «Primicias» es una clasificación extraída del vocabulario de la cosecha. Los primeros frutos representaban el total de la cosecha anticipada y que aún faltaba recoger. Las primicias son evidencia de que la nueva cosecha —esto es, el nuevo eón— ya llegó. Al mismo efecto, en Colosenses, se menciona al Principio, al Primogénito de entre los muertos (*cf.* Ro. 8:29). Estos dos términos no sólo afirman que, con respecto al orden cronológico, Cristo es el comienzo de la resurrección, sino también que el

136 *Cf.* más arriba en esta misma sección.

comienzo cumplido por él fue decisivo para la redención y que abre el camino para «los muchos hermanos» que pertenecen al Primogénito.[137] Cristo le robó a la muerte su poder (2 Ti. 1:10); ha obtenido su victoria sobre la muerte (1 Co. 15:57) Su resurrección y la de su pueblo forman una unidad inquebrantable.

Acercamiento cristológico

La conexión que Pablo establece entre el Espíritu Santo y la resurrección debe comprenderse abordando la resurrección de los creyentes desde un acercamiento exclusivamente cristológico.[138] Esto se debe a que fue el Espíritu quien estuvo actuando poderosamente en la resurrección de Jesús. Es cierto que Cristo también fue investido con el Espíritu desde antes de su resurrección, y que fue guiado y conducido por él (Mt. 3:16; 4:1, etc.).[139] Pero antes de la resurrección, la vida de Cristo también estaba determinada por el hecho de que su existencia fue una existencia «en la carne» (Ro. 1:3; 1 Ti. 3:16). Y mientras que esta «carne» significó para Cristo estar sujeto a la muerte del antiguo eón —pues Dios lo envió en «la semejanza de carne de pecado» (Ro. 8:3) — el Espíritu es el autor de la vida redimida e imperecedera del nuevo eón (2 Co. 3:17-18). Es por esta razón que la resurrección de Cristo se vincula de un modo particular con el Espíritu. En la resurrección él «fue justificado por el Espíritu» (1 Ti. 3:16), es decir, fue públicamente declarado justo. La gloria y el poder de Dios de acuerdo con el «Espíritu de santidad» les fueron dados a Cristo en su resurrección (Ro. 1:4).[140] Obviamente que esto no significa que Cristo ya no tenga ninguna relación con lo físico y corpóreo —su resurrección es precisamente prueba de lo contrario—, sino de que ha sido libertado de la debilidad y humillación de la carne, y el Espíritu ha sido puesto a su disposición, de tal manera que este nuevo modo de existencia puede ser identificado con el del Espíritu mismo (2 Co. 3:17; 1 Co. 15:45). Por la misma razón —a modo de sinónimo y equivalente de la obra del Espíritu en la resurrección— también se puede decir que Cristo fue resucitado de entre los muertos «por la gloria del Padre» y que su vida proviene «del poder de Dios» (Ro. 6:4; 2 Co. 13:4).

---

137 *Cf.* sección 9.

138 Sobre este punto véase, p. ej., K. Deissner, *Auferstehungshoffnung und Pneumagendake bei Paulus*, 1912; G. Vos, «The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit», *Princeton Biblical and Theological Studies*, 1912, pp. 211-259; N. Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*; Ingo Hermann, *Kyrios und Pneuma*, 1961, pp. 114ss.

139 *Cf.* mi *The Coming of the Kingdom*, pp. 86ss.

140 *Cf.* Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, p. 12.

Debido a que los creyentes pertenecen a Cristo, ellos son ahora incluidos en este régimen del poder y la gloria del Espíritu como creador de la vida nueva (Ro. 8:9). Por lo tanto, su existencia temporal corpórea (tal como ocurrió con Cristo) está ciertamente sujeta a la muerte por causa del pecado (condenado en el cuerpo de Cristo), pero en su lugar el Espíritu otorga vida en razón de la justicia de Dios a través de Cristo (Ro. 8:10).[141] Y eso, por lo tanto, significa para ellos la revivificación de sus cuerpos mortales por el Espíritu de Cristo, que mora en ellos (Ro. 8:11).

1 Corintios 15

Todo esto puede capacitarnos mejor para entender por qué Pablo defiende con tanta fuerza —especialmente en 1 Corintios 15— la resurrección de los muertos en contra de aquellos que la negaban aparentemente incluso dentro de la misma iglesia. Actualmente con frecuencia se asume[142] que se negaba la resurrección a causa de una herejía espiritualista que acaso también se halla en la mira de 2 Timoteo 2:18, donde se habla de algunos que insistían que la resurrección ya pasó. No se negaba la resurrección de Jesús ni que los creyentes participaran en ella, pero se decía que la resurrección debía entenderse en un sentido exclusivamente espiritual, y que consistía en la perfección que ya en esta vida podía alcanzarse. Y así se pensaba que ya no era necesario que después viniese una resurrección física de los muertos. No importa cómo uno escoja definir el trasfondo espiritual de la herejía de Corinto, es claro que el apóstol concentra su artillería en contra de la negación de la resurrección física de los creyentes.[143]

---

141 Para esta exégesis de Ro. 8:10, véase a Bultmann, *Theology*, I, pp. 208s. Véase también la palabra νέκρος en *TDNT*, IV, p. 894, n. 29, y mi *Rom.*

142 Se han propuesto todo tipo de hipótesis acerca de la naturaleza de esta herejía en Corinto. La escuela de Tubinga hablaba de judaizantes. Más adelante los eruditos buscaron la explicación hablando de una herejía espiritualista. Véase, p. ej., la amplia discusión de esta cuestión en J. Schniewind, «Die Leugner der Auferstehung in Korinth», en *Nachgelassene Reden und Aufsätze*, 1952, pp. 110ss; W. Bieder, «Paulus und seine Gegner in Korint», en *TZ*, 1961, pp. 319ss; E. Brandenburger, *Adam und Christus*, 1962, p. 705. Según estos escritores lo que se negaba era principalmente la resurrección física de los muertos como un acontecimiento futuro.

143 H. Riesenfeld sostiene que el tema central de 1 Co. 15 no es en realidad «la resurrección de los muertos» sino «la muerte como la presuposición para la resurrección» («Paul's Grain of Wheat Analogy», en *The Gospel Tradition*, TI 1970, p. 174). Pero esta formulación del problema es incorrecta. Pablo no argumenta sobre la necesidad de la muerte (*cf.* v. 51), sino sobre la imposibilidad de recibir en este cuerpo la salvación total de Cristo (vv. 19, 50ss.).

1 Corintios 15:12ss. El qué de la resurrección

La construcción del argumento paulino[144] es muy clara e impresionante. Después de repetir y confirmar en forma explícita la *paradosis* apostólica referente a la resurrección de Cristo —como piedra angular y base de todo lo que se dirá en lo que sigue—, Pablo llega a la afirmación de quienes decían que no hay resurrección de los muertos (1 Co. 15:12). En oposición a esta postura, Pablo primeramente mantiene con gran fuerza el *que* (ὅτι, v. 12) de la resurrección, y después discute el *cómo* (πῶς, v. 35ss.) de la resurrección. En la primera parte Pablo postula lisa y llanamente que la negación de la resurrección de los muertos conduciría directamente a cuestionar también la resurrección de Cristo, cosa que aparentemente la herejía no negaba. Por cierto, dicha negación ponía en entredicho todo el contenido de la predicación apostólica y de la fe cristiana por igual. Aquí Pablo ubica a Cristo en contraposición a Adán, a fin de hacer clara la indisoluble vinculación que hay entre Cristo y los suyos también en el aspecto de la resurrección (vv. 22ss.). Al hacerlo así, Pablo entra en la secuencia que seguirán los acontecimientos que vienen con la parusía (vv. 23-29), para de allí retornar a las consecuencias que resultarían para él y la iglesia si se omitiera la resurrección. La ausencia de la resurrección convertiría toda su lucha «de vida o muerte» por el evangelio en una insensatez. Si al fin y al cabo la muerte es el fin de todo, entonces el libertinaje sería lo más adecuado: «comamos y bebamos, ya que mañana moriremos» (vv. 30-34). En este contexto Pablo también habla de «los que se bautizan por los muertos» (v. 29). Aquí se alude a una práctica cuyo significado todavía no se ha podido resolver, a pesar de toda la investigación que se le ha dedicado.[145] Con todo, en el presente contexto esta alusión sirve como un argumento (suplementario) en contra de quienes negaban la resurrección y aparentemente consideraban significativo este bautismo por los muertos. No obstante, lo principal en la totalidad del argumento es (a) que la indiscutible resurrección de Cristo conlleva la resurrección de los suyos, y (b) que sin la esperanza de

---

144 Para lo que sigue, véase también J. Jeremias, «Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God», *NTS*, II, 1955/56, pp. 151ss.

145 Una de las más recientes investigaciones comprehensivas es la de M. Rissi, *Die Taufe für die Toten*, 1962. Rissi piensa que se trata de ser bautizados en lugar de creyentes que murieron sin haber sido bautizados, a fin de así dar testimonio —en el día de la resurrección— de la fe de los que han muerto. Siguiendo a M. Raeder (*ZNW*, 1955, pp. 258-260), Jeremias toma la preposición ὑπέρ no en sentido vicario (= por, en lugar de), sino télico (= a fin de, para). Piensa entonces en paganos que se dejaban bautizar con la intención de unirse de esta manera con sus parientes o amigos cristianos en el momento de la resurrección (*NTS*, 1955/56, pp. 155ss.). Pero ni una ni otra explicación resulta convincente; véase también la sección 4.

la resurrección de los muertos cuando Cristo vuelva, la vida cristiana y la lucha de la vida cristiana, pierden sentido. A esto Pablo añade —aludiendo inequívocamente a la respuesta que Cristo dio a los saduceos (Mt. 22:29, 33)— que quienes niegan la resurrección no tienen idea de quién es Dios (v. 34).[146]

1 Corintios 15:35ss. El cómo de la resurrección

Entonces, en el versículo 35 comienza su exposición del *cómo* (πῶς) de la resurrección. Usando el método de la diatriba, Pablo cita las preguntas de quienes se oponían a la doctrina de la resurrección: «pero alguno dirá ¿cómo resucitarán los muertos? ¿con qué clase de cuerpo vendrán?». La respuesta del apóstol parece sugerir que el *cómo* tiene un doble aspecto. Los versículos 35-50 tratan primeramente de la naturaleza del cuerpo resucitado, y los versículos 51ss. hablan de la manera en que tendrá lugar el acontecimiento de la resurrección.[147] Para responder a la pregunta acerca de la naturaleza del cuerpo resucitado, Pablo hace uso de una doble analogía. Primero emplea la figura de la semilla.[148] Se sabe que la semilla cobra nueva vida únicamente si primero muere (v. 36). De esto uno puede aprender que la calidad de lo que aparecerá no debe ser medida por lo que uno ve morir. Porque cuando se siembra, uno no siembra «el cuerpo que llegará a ser» (τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον, v. 37), sino una sola semilla o grano («desnudo»), sea de trigo o de lo que sea. Aquí prevalece el poder absoluto y soberano de Dios, quien no sólo da a cada semilla su propio «cuerpo» (futuro), sino que también otorga a hombres y animales, a pájaros y peces otra «carne», esto es, les da a cada uno su propio modo terrenal de existencia. Así de grandes e inimaginables son las riquezas que Dios tiene a su disposición para dar a cada uno el «cuerpo» que él haya escogido. Esto no sólo vale para lo que se halla sobre la tierra, sino también para lo que puebla los cielos. La gloria de sus cuerpos es de un orden distinto al de los que están en la tierra, y hasta los cuerpos celestiales difieren uno del otro (vv. 37-41).

146 El texto dice: ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν (lit. «porque algunos tienen ignorancia de Dios»).

147 Jeremias sostiene que los versículos 36-49 y 50-54 tratan las dos preguntas del v. 35 en orden quiástico. Esto se vincula con la forma en que entiende el v. 50a; véase más abajo.

148 No sólo Jn. 10:24 sino que también la literatura rabínica prueban que en este caso Pablo utiliza una analogía que en el pensamiento judío tenía ya cierta tradición. *Cf.* Hauck, *TDNT*, III, p. 132. En cuanto a este lenguaje metafórico, véase H. Riesenfeld, «Paul's Grain of Wheat Analogy», *loc. cit.*

Para concluir, el apóstol añade: «así ocurre también con la resurrección de los muertos». Con esto no sólo dilucida la posibilidad y cualidad del cuerpo resucitado con referencia a los varios modos de existencia que Dios en su omnipotencia repartió entre sus criaturas, sino que ya —y ciertamente no sin un designio— ha situado *a lo celestial*[149] *en contraposición a lo terrenal. Éste es un contraste* que pronto retomará cuando elabore su analogía entre el primer Adán y el segundo (último) Adán (*cf.* vv. 47ss.).

1 Corintios 15:42ss.

La transición desde la primera analogía —la de la semilla— a la segunda, forma un cuádruple contraste entre lo sembrado y lo cosechado. Veamos.

> Es sembrado en corrupción,
>   es resucitado en incorrupción;
> es sembrado en deshonra,
>   es resucitado en gloria;
> es sembrado en debilidad
>   es resucitado en poder
> es sembrado un cuerpo *psíquico* (= natural, terreno),
>   es resucitado un cuerpo *pneumático* (= espiritual,
>   celestial, vv. 42b-44).

Con el último contraste (psíquico/pneumático) hemos llegado a un nuevo punto crucial en el argumento, que Pablo esclarece recurriendo a una analogía entre Cristo y Adán (vv. 44bss.). Sólo así se entenderá el significado adecuado del contraste psíquico/pneumático.[150] Aquello que ocurre antropológicamente en el creyente —que es sembrado y resucitado— deriva su significado del hecho de que, el modo de existencia de su cuerpo antes de la muerte está determinado por el modo de existencia del primer Adán (y por tanto, «psíquico»), y el modo de existencia de su cuerpo resucitado está determinado por el segundo Adán (y por tanto, «pneumático»). La declaración siguiente no es muy clara, pero debe entenderse a la luz del contraste entre Adán y Cristo: «si hay un cuerpo psí-

---

149 Al hacerlo así Pablo ha introducido de antemano el término δόξα (= gloria) como denotativo del modo de existencia de ἐπουράνια (= las cosas celestiales, *cf.* v. 40), después de mencionar a σάρξ (= carne) como denotativo del modo de existencia de τὰ ἐπίγεια (= las cosas terrenales). Aunque en el verso 40 también aplica δόξα a ἐπίγειὰ. Véase H. Clavier, «Bréves remarques sur la notion de [SOMA PNEUMATIKON]», en *The Background of the N.T. and Its Eschatology* (en honor a C. H. Dodd), 1956, pp. 342-362, en particular p. 348.

150 Para la confusa multiplicidad de interpretaciones de esta antítesis en la historia de la investigación, véase el artículo de Clavier (*ibid.*).

quico, también hay un cuerpo pneumático» (v. 44b). De la misma forma se debe entender la otra declaración: «pero lo pneumático no es primero, sino lo psíquico» (v. 46). No hay razón para que de la existencia de un cuerpo psíquico y mortal surja un cuerpo pneumático e inmortal. Así que todo esto no proviene de la naturaleza de lo humano en sí, sino que surge del hecho de que el primer Adán viene seguido por el segundo, y de los dos modos de vida que a ellos les pertenece. Por esta razón, el modo psíquico de existencia (participar en la existencia del primer Adán) es seguido por el pneumático (participar en el segundo Adán). El contraste antropológico está anclado en el contraste histórico-redentor.

En segundo lugar, la explicación del contenido de este contraste psíquico/pneumático se encuentra en el primer hombre Adán y en el segundo o último Adán, que es Cristo. Si «psíquico» significa perteneciente al primer Adán y «pneumático» quiere decir perteneciente al segundo, entonces tanto «psíquico» como «pneumático» deben explicarse en base a lo que sabemos de estos dos «hombres».[151]

Por lo que concierne al primer Adán, Pablo es capaz de apelar directamente a la Escritura. Afirma que Dios sopló en Adán aliento de la vida (Gn. 2:7) y así se convirtió entonces en «alma viviente» (v. 45), recibió vida, la cual es calificada como una vida psíquica (= natural, terrenal, v. 46). Un poco más adelante se califica como «de la tierra, terrenal» (v. 47, refiriéndose otra vez a Gn. 2:7). Las calificaciones «carne y sangre» (v. 50), «corruptible» y «mortal» (v. 53) apuntan a lo mismo.[152] Todos los descendientes del primer

---

151 Los eruditos tienen ideas muy diferentes acerca del origen del contraste que se emplea en este contexto. Algunos creen que Pablo extrajo el concepto de los dos «hombres» —el natural y el celestial— de ciertas influencias gnósticas y, por tanto, piensan que el contraste psíquico-pneumático ya estaba presente en ellas (*cf.* E. Brandenburger, *Adam und Christus*, p. 74, quien apela para ello a Reitzenstein; *cf.* también la palabra ψυχικός (= natural) en BAGD, p. 902). Pero si el intento global de reducir el paralelo Adán-Cristo a un presunto pensamiento mitológico precristiano presente en Corinto, es una empresa muy incierta, con mayor razón lo es derivar el contraste psíquico/pneumático de algún gnosticismo griego. Dupont, en particular, ha argumentado enfáticamente que esta pretensión carece de toda base fundamental y que más bien aquí es normativa una antítesis judía; véase su detallada discusión sobre este tema en *Gnosis*, 1949, pp. 151-181; *cf.* la palabra πνεῦμα en Schweizer, *TDNT*, VI, pp. 395s. En todo caso, Pablo relaciona la palabra ψυχικός con Gn. 2:7. Véase también el uso de ψυχικός en Stg. 3:15.

152 *Se ha indicado con acierto que Pablo no habla aquí de la existencia del primer hombre tal* como ha sido desfigurada por el pecado, sino que se refiere al hombre en su estado original (*cf.* p. ej., G. Vos, *The Pauline Eschatology*, p. 167: «El pasaje es único... en el sentido de que no contrasta el cuerpo afectado por el pecado... con el cuerpo futuro, sino que contrasta al cuerpo primordial de Adán ['el primer Adán'] con el cuerpo de la consumación»). Este cuerpo era susceptible a la muerte, perecedero, con lo cual no se quiere decir que el primer hombre *tenía* que morir. Esta declaración parece indicar que la resurrección pneumática es más que la restauración del hombre «psíquico» original; *cf.* también H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, II, p. 525; H. Berkhof, *De Mens Onderweg*, 1960, p. 95. Hay que cuidarse de no caer en el error de afirmar que aquí se usa la palabra ψυχικός en «sentido peyorativo» y que «el cuerpo psíquico que participa de esta degradación, no es sólo

Adán participan de esta vida. Porque como fue el terreno, tales son los que provienen de lo terreno (v. 48).

Ahora bien, en contraposición a este primer Adán que es alma viviente se yergue Cristo —segundo y último Adán— como «Espíritu dador de vida» (v. 45). De la misma forma, el cuerpo pneumático establecido por Cristo se sitúa en contraste con el cuerpo psíquico derivado del primer Adán. La forma en que lo pneumático está aquí conectado con Cristo hace obvio que lo psíquico y lo pneumático no sean realidades que se contraponen en términos de lo «bajo» y lo «alto» en un sentido antropológico dualista,[153] sino que se contrastan como dos modos de existencia, de los cuales el punto crítico de cambio lo ocupa la resurrección de Cristo. Por tanto, Pablo no coloca a Cristo —en su calidad de «Espíritu dador de vida»— de modo general en oposición al primer Adán —«alma viviente»—, sino que dice que Cristo *ha llegado a ser* Espíritu otorgador de vida. Así como en el caso de Adán, esto indica un comienzo, el cual se produce en la resurrección de Cristo. Desde ese punto en adelante, se puede decir que Cristo no sólo «tenía» el Espíritu, sino también «era» el Espíritu (*cf.* 2 Co. 3:17). Con esto no se quiere decir que ya no hay más diferencias entre el sujeto de Cristo y el del Espíritu. Lo que se quiere decir es que ahora Cristo no sólo tiene el Espíritu para él, sino también para los suyos.[154] Por consiguiente, Pablo describe a Cristo como «Espíritu dador de vida», y de esta manera establece una relación entre el Espíritu y la resurrección en Cristo. Por esta razón, pertenecer a Cristo no sólo consiste en recibir la dádiva del *pneuma* en esta vida, sino que se extiende hasta la resurrección que todavía esperamos de acuerdo a la resurrección del Señor (*cf.* v. 22). En consecuencia, Pablo continúa esto diciendo que el cuerpo espiritual no viene primero, sino el psíquico viene primero, y después el espiritual. Nuevamente, uno no debe ver en esto un amplio pronunciamiento acerca de lo que tiene prioridad en un sentido

---

cuerpo viviente sino cuerpo caído», como piensa Clavier (*The Background of the NT and Its Eschatology*, p. 351).

153 En contra de otras concepciones espiritualistas de la frase σῶμα πνευμάτικον (= cuerpo espiritual), véase Schweizer, *TDNT*, VI, p. 420.

154 *Cf.* Schweizer sobre 2 Co. 3:17 (*TDNT*, VI, pp. 418s), quien escribe acertadamente que a partir del v. 17b queda establecido que «el v. 17a no está afirmando la identidad de dos entidades personales. El *pneuma* se define como el modo de existencia del Kurios... y esto significa el poder con el cual él se encuentra con su comunidad. A Cristo se le puede identificar con el *pneuma* sólo en la medida que se considera la importancia que Cristo tiene para la comunidad y su poderoso actuar en ella. Pero cuando se tiene en cuenta que él es también dueño de su poder, entonces hay que diferenciarlo del *pneuma*».

antropológico general,[155] sino que más bien se rechaza[156] la idea de que lo pneumático represente un antecedente primordial que precedería a una existencia psíquica hundida u opuesta a lo pneumático, y en la cual el ser humano no participa hasta que lo haga a través de la venida y resurrección de Cristo. En contra de tal concepción, Pablo coloca precisamente el carácter histórico-redentor del cuerpo dado en Cristo y del poder dador de vida del Espíritu. El primer y segundo Adán no representan dos «principios» o modos de existencia dualistas y eternos que se contraponen. Más bien, Adán y Cristo se relacionan de una forma histórica-redentora —como tipo y antitipo, *cf.* Ro. 5:14— de donde Adán es el «primero» y Cristo el «segundo» o el «último» en la economía divina de redención. Por lo tanto, se aplica a los creyentes que lleven la imagen de Cristo, tal como han portado la imagen de Adán (*cf.* v. 49). Así, cuando en éste contexto se dice de Cristo que es el segundo hombre de los cielos[157] y, por esa razón, es llamado «celestial» (v. 48), esto no es una alusión a su preexistencia celestial, ni tampoco información característica acerca de la totalidad de la existencia humana de Cristo. En primer lugar, esto sería difícil reconciliarlo con lo que, por ejemplo, Romanos 8:3 dice de la venida de Cristo en la semejanza de carne pecadora.[158] En segundo lugar, los que pertenecen a Cristo no podrían ser llamados «celestiales» (v. 48) sin contradecir lo que aquí se ha dicho primero de su origen terrenal. Las expresiones «del cielo» (v. 47) o «celestial» (v. 48) añaden otra descripción del segundo hombre en su calidad de Resucitado. Indica que Cristo —como segundo Adán e inaugurador de la nueva vida de resurrección— vive por el poder del Espíritu celestial

---

155 En contra a esto, véase Berkouwer, *The Return of Christ*, pp. 191s.

156 Para el significado polémico del v. 46, véase Brandenburger, *Adam und Christus*, p. 74, y la literatura allí citada; y Schweizer, *TDNT*, VI, p. 420.

157 Resulta de particular importancia tener presente que en la expresión ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, sólo las *dos* últimas palabras (y no las últimas *tres*) constituyen el predicado nominal: «el segundo hombre es del cielo». El sentido no es «el segundo es el hombre del cielo». Que esta es la única traducción aceptable es evidente sobre todo a partir del paralelo con el verso 47a, que dice «el primer hombre es de la tierra, terrenal» (y no «el primero es el hombre de la tierra, terrenal»). De aquí se concluye que no es paulino hablar —como uno encuentra en topo tipo de literatura acerca del tema— del «hombre del cielo» (*cf.*, p. ej., Traub, *TDNT*, V, pp. 528s.). Esta forma de hablar constituye un verdadero obstáculo para poder entender correctamente 1 Co. 15:47; véase Traub, *loc. cit.*, quien, a pesar de la correcta percepción con que se habla aquí de la exaltación de Cristo, considera que la preexistencia de Cristo se expresa «secundariamente» (!)

158 También Vos escribe correctamente que si «del cielo» denota la preexistencia de Cristo, Pablo se contradice a sí mismo; por cuanto esto revertiría el orden indicado por él en el verso 46. El orden es que lo pneumático no es lo primero sino lo psíquico. Esto también haría de lo pneumático «el principio constitutivo de la naturaleza humana de Cristo antes de la resurrección», idea de la cual no hayamos ningún rastro en otra parte de los escritos de Pablo (*The Pauline Eschatology*, pp. 167, 168).

divino. Es en este sentido que uno puede llamar «celestiales» a los que pertenecen a Cristo. Los creyentes no son celestiales porque hayan venido del cielo o porque vayan al cielo, sino porque pertenecen a aquel que vive del poder divino, y así ellos llevan la imagen del celestial así como una vez llevaron la imagen del terrenal. Esta imagen futura celestial puede ahora también ser llamada cuerpo pneumático.[159] Así, *pneuma* y pneumático no denotan una sustancia nueva, sino una nueva determinación u origen. El cuerpo nuevo no «está compuesto de» *pneuma*, sino que es dirigido y determinado por el poder celestial divino.[160] Por esta razón —y no sobre la base de lo que es inherente a la «sustancia» pneumática— es que uno puede decir que este cuerpo es imperecedero, inmortal, el verdadero modelo de gloria y poder (vv. 42, 43, 48, 53).

Por consiguiente, Pablo también puede escribir en Filipenses 3:21 que Cristo transformará nuestro humillado cuerpo, de modo que llegue a ser como su cuerpo glorificado, de acuerdo al poder por el cual sujeta a sí mismo todas las cosas. Aquí otra vez es Cristo mismo quien es el Espíritu dador de vida que transformará el cuerpo de su pueblo. La relación entre el modo de existencia de Cristo como el Resucitado y el modo de existencia de los creyentes se explica con toda claridad. En 1 Corintios 15:49 se dice que «llevaremos en nosotros la imagen del celestial». Lo mismo se expresa en Filipenses con las palabras «transformará nuestro humillado cuerpo para que sea conforme a su glorioso cuerpo». Romanos 8:29 presenta una combinación de ambos elementos: «llegando a ser conformados a la imagen de su Hijo». De aquí, pues, que la palabra σύμμορφος (= que tiene la misma forma) no sólo indique aquí semejanza en apariencia o forma, sino semejanza en cuanto al modo de existencia. Se trata de recibir una participación en la glo-

---

159 De la misma manera en 1 Co. 10:3, 4, se habla de comida pneumática y de bebida pneumática, lo cual en otra parte se denomina pan «del cielo» (Jn. 6:31, 32; *cf.* Sal 78:24).

160 *Cf.* Clavier, *The Background of the N.T. and Its Eschatology*, p. 361: «Según Pablo, la característica esencial del σῶμα πνευμάτικον (= cuerpo espiritual) no tiene que ver con ser o no ser un cuerpo con espíritu, sino con ser un órgano del espíritu, controlado por el Espíritu Santo». No obstante, Clavier piensa —en mi opinión porque tiene una concepción demasiado «griega» del término πνευμάτικος— que la fórmula σῶμα πνευμάτικον no era enteramente satisfactoria para Pablo y, por eso, la emplea sólo en una oportunidad (p. 355). *Cf.* Schweizer: «De manera que, el σῶμα πνευμάτικον —ya sea del Redentor o del creyente— debe entenderse, no como un cuerpo que se compone de *pneuma*, sino como un cuerpo controlado por el *pneuma*. Sin embargo, debe admitirse que esto sólo se aplica al tema tratado por Pablo. La terminología que usa hace obvio que, como cualquier helenista, piensa en el poder en términos de substancia. De aquí que el tema de Pablo es judío, pero su vocabulario helénico» (*TDNT*, VI, p. 421). Vos escribe en términos más radicales: «Con mucho cuidado, debemos despojar al término de toda idea que indique alguna sustancia inmaterial, etérea o carente de densidad física. Lo que sea que esté envuelto en relación a tales calificaciones, lo cierto es que tales rasgos, de existir, no se describen aquí mediante el adjetivo en cuestión» (*The Pauline Eschatology*, pp. 166, 167).

ria de Cristo, de portar su imagen. Si bien el primer hombre también es llamado la imagen y gloria de Dios (1 Co. 11:7), él fue dicha imagen dentro de los límites de su existencia original mortal, derivada de la tierra. En contraste con ello, llegar a ser conformado al cuerpo glorificado de Cristo (o, como en Ro. 8:29, a la imagen del Hijo de Dios), significa participar en la gloria de Dios mediante la recreación operada por el Espíritu. Significa recibir el cuerpo inmortal e imperecedero de la resurrección.

1 Corintios 15:50-54

Los versículos 50-54 todavía merecen una discusión aparte, pues aquí se lleva a término los argumentos precedentes:

> «Lo que digo es esto, hermanos, que la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, ni la corrupción hereda la incorrupción.
>
> He aquí os digo un misterio: no todos dormiremos, pero todos seremos transformados.
>
> En un momento, en un abrir y cerrar de ojos, al toque de la trompeta final, pues la trompeta sonará, y los muertos serán resucitados incorruptibles, y nosotros seremos transformados.
>
> Porque es necesario que esto corruptible se vista de incorrupción, y esto mortal se vista de inmortalidad. Mas cuando esto corruptible se vista de incorrupción, y esto mortal se vista de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra escrita: la muerte ha sido devorada en victoria».

Se discute mucho sobre si el versículo 50 añade un nuevo elemento a lo que le precede, o si resume y confirma lo dicho. Algunos suponen que en este versículo Pablo se disocia de la concepción materialista judía de la resurrección, a fin de pronunciarse posteriormente acerca del destino de quienes estarán con vida en el momento de la parusía de Cristo y que, por tanto, no serán resucitados.[161]

En un ensayo detallado, Joachim Jeremias ha pugnado en favor de que los versículos 50-54 hablan del *doble significado de la parusía*. Para los que han muertos tiene un significado, y para los que no hayan muerto todavía tiene otro. Se dice que ya en el ver-

---

161 Así, p. ej., Wendland, *Cor.*, pp. 103, 104; Lietzmann-Kümmel, *Cor.*, p. 86. Con frecuencia se añade la idea de que aquí se revela en Pablo una concepción más espiritual de la resurrección (en comparación, p. ej., con 1 Ts. 4). Véase en más detalle la nota 165.

sículo 50 hay una distinción entre ambos grupos. Con la expresión «carne y sangre» se estaría hablando de aquellos que se hallen vivos al momento de la parusía; y la expresión «lo corruptible» apunta a los cuerpos deteriorados de quienes han dormido (= muerto).[162] De tal manera que, el versículo 50 se anticiparía a los dos versículos siguientes (vv. 51, 52). Por su parte, los versículos 53-54 no contendrían un paralelismo sinónimo sino sintético. Lo «corruptible» representa a los muertos, y «lo mortal» representa a los vivos que aún se hallan confrontados por la muerte. En consecuencia, habiéndose respondido —en los versículos 36-49— a la pregunta acerca de con *qué* cuerpo resucitarán los creyentes (v. 35), los versículos 50-54 proveen una respuesta a la pregunta en cuanto a *cómo* resucitan los muertos (v. 35).[163] Y el efecto total sería que —a diferencia de la expectativa judía y la de 1 Tesalonicenses 4, donde nada se dice de la transformación de los sobrevivientes— Pablo aquí pronuncia una revelación nueva, a saber, que la transformación de los vivos y los muertos ocurre inmediatamente en la parusía.

Sin embargo, en nuestra opinión no es correcto afirmar que, a partir del versículo 50, Pablo combate una concepción judía materialista de la resurrección de los muertos. Se olvida que en 1 Corintios 15, Pablo no está tratando con una noción materialista sino espiritualista de la resurrección de los muertos. La herejía de Corinto postulaba que la resurrección ya había tenido lugar en esta vida (v. 19) y, por tanto, en este cuerpo presente. En contra de esta idea, Pablo primero aclara la manera en que ocurre la resurrección. Después, valiéndose de la analogía de la semilla y el contraste histórico-redentor de Adán y Cristo, Pablo establece con gran fuerza la necesidad de la resurrección, comenzando en el versículo 50. Con la expresión «lo que digo es esto» (v. 50), Pablo no inicia un contraste, ni un pensamiento enteramente nuevo, sino que pone en primer plano el meollo del asunto que está en juego en 1 Corintios 15. Pablo lo subraya con gran fuerza, y con un argumento final irrebatible. El argumento habla de lo necesario e indispensable que es la resurrección.

En primer lugar, construye el argumento de un modo negativo en el versículo 50. En este argumento, los términos usados hacen muy difícil de creer que el apóstol ya esté distinguiendo entre los que todavía se hallan vivos («carne-sangre») y los que ya han muerto («lo corruptible»). En el versículo 53 habla de «esto corruptible» y de «esto mortal», lo cual obviamente se refiere a la presente

162 «Flesh and Blood Cannot Inherit the Kingdom of God», *NTS*, II, 1955/56, p. 152. En esto Jeremias sigue a A. Schlatter, *Paulus der Bote Jesu*, 1934, pp. 441ss.

163 *Ibid.*, p. 157.

vida y cuerpo terrenales, y no al cadáver que se halla descomponiéndose en la tumba. Además, esta idea no es nada más que la consecuencia de una tesis que supone que —en los versículos 50-54— el objetivo especial de Pablo es comunicar una revelación nueva de lo que ocurrirá en la parusía con los todavía vivos y con los ya muertos. Como ya vimos, esto es lo que se enseña en 1 Tesalonicenses 4. Pero ese no es el punto en el presente pasaje. Se trata más bien de defender la futura resurrección del cuerpo en contra de quienes la negaban. El versículo 51 también se halla en la misma línea de pensamiento, pues continúa el razonamiento del versículo 50. La idea es la siguiente: A pesar de que no todos dormirán[164] —la primera oración del versículo 51 tiene fuerza concesiva— lo que se afirma en el versículo 50 también se aplica a los sobrevivientes. Con ese fin, el apóstol descorre la cortina de un «misterio». Se trata de algo que aún se halla oculto tras las cortinas del consejo divino, pero que será realizado dentro de poco. Cómo es que Pablo se halla en posición de pronunciarse de tal manera, no lo explica. En 1 Tesalonicenses 4:15 ofrece una declaración similar sobre la base de una «palabra del Señor». Es posible que también en este sentido deba comprenderse el *misterio* de 1 Corintios 15:51. Pero también es posible que aquí «misterio» denote aquello que aún no ha sido realizado, pero que no es desconocido para quien esté dotado de discernimiento respecto de los caminos del Señor, como sucede con un apóstol o profeta (*cf.* Ro. 11:25; 1 Co. 13:2). En todo caso, el anuncio de tal misterio no tiene el propósito de que se tome como un vaticinio, sino que sirve para explicar mejor lo dicho en el versículo 50. Nadie, ni siquiera los que se hallen vivos en la paru-

---

164 Damos por sentado que el texto original es πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα (= no todos dormiremos, pero todos seremos transformados). Aunque existen numerosas variantes, ya nadie cuestiona el texto que seguimos, según aparece en el *Novum Testamentum Graece* (Nestle-Aland, 27ª Ed.). El asunto textual ha sido con frecuencia explicado en detalle; *cf.*, p. ej., Lietzmann-Kümmel, *Cor.*, pp. 195, 196, y la literatura que allí se menciona. También ya se ha demostrado —como en BDF § 433, 2— que no es necesario tomar πάντες οὐ como una negación que abarca a todos («todos no»), ya que la frase también puede tomarse en el sentido de «no todos». La palabra πάντες (= todos) ocupa el primer lugar sólo porque así también aparece en la segunda parte del versículo. La sugerencia de Grosheide también tiene sus méritos. Él aconseja colocar οὐ κοιμηθησόμεθα (= no dor miremos) entre guiones y traducir: «todos —no dormiremos en verdad— seremos transformados». Como sea, la exégesis viene a parar a lo mismo. Puede afirmarse que aquí Pablo expresa —aunque en forma concesiva— su expectación de que él y sus contemporáneos no todos dormirán. Sólo depende de cuán limitadamente se interprete la primera persona plural de «dormiremos». En otra parte dice que Dios «nos» levantará (de entre los muertos, 1 Co. 6:14) o «vivificará vuestros cuerpos mortales» (Ro. 8:11). Esto no busca afirmar que las expresiones de Pablo tienen una irrestricta perspectiva del futuro, sino que él se encuentra inhabilitado para marcar una línea divisoria entre quiénes vivirían y quiénes no vivirían para experimentar la parusía. En ningún caso el apóstol promete tal experiencia a ninguno de sus contemporáneos. Semejante promesa no forma parte de su proclamación de la redención. Véase la primera parte de la sección 74.

sía, puede de algún modo heredar el reino de Dios con el cuerpo terrenal que tiene. Cuando suene la última trompeta, los que hayan muerto resucitarán incorruptibles, con un cuerpo nuevo, y nosotros —los que no estemos dormidos— seremos transformados (v. 52), porque esto corruptible *debe* ser revestido con lo incorruptible, y esto mortal *debe* ser revestido de inmortalidad. Así lo enseña el versículo 53, aduciendo la base por la cual esto habrá de tomar lugar en este modo. He aquí la declaración positiva de lo que había sido expresado negativamente por el versículo 50. Se trata de un «es necesario» (v. 53), se trata de la necesidad de la resurrección y de la transformación, la necesidad del cuerpo nuevo. Y entonces y sólo entonces, cuando todo esto haya ocurrido, se cumplirá la profecía que dice que la muerte será devorada en victoria.

Esta línea de pensamiento encaja enteramente en el marco general del argumento que 1 Corintios 15 ha expuesto hasta ahora y forma su conclusión impresionante. No hay, pues, ninguna necesidad de pensar en alguna alteración implícita (o algo por el estilo) en la expectación paulina del futuro.[165] Cuando aquí se dice que quienes se hallen todavía vivos en el momento de la parusía serán transformados, no debe considerarse esto como una nueva percepción que se abre paso para tomar el lugar de la concepción judía que todavía se mantiene en 1 Tesalonicenses 4, según la cual los muertos aparecerían en sus antiguos cuerpos y no habría, entonces, cabida para la «transformación» de los sobrevivientes. Pues no hay razón alguna para pensar que cuando Pablo se refiere a la resurrección en 1 Tesalonicenses 4:16 está queriendo enseñar otra resurrección que la que menciona en 1 Corintios 15. Tampoco hay razón para decir que la transformación de los sobrevivientes significa una idea nueva con respecto a 1 Tesalonicenses 4. Si bien es cierto que 1 Tesalonicenses 4 no menciona la transformación, el *argumento de silencio* no tiene peso alguno si se tiene en cuenta que 1 Tesalonicenses 4 discute algo totalmente distinto, esto es, la

165 Jeremias indica aquí la influyente publicación de E. Teichmann, *Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht*, 1896. Jeremias piensa que la concepción espiritualista de 1 Co. 15:50a ha desempeñado un «papel desastroso» en la teología del Nuevo Testamento. Intenta oponerse a esta influencia mediante su nueva interpretación de 1 Co. 15:50a, según la cual en la primera parte del v. 50 no hay ninguna mención a la resurrección. Pero al interpretar 1 Co. 15:50a como referido a los sobrevivientes, y al asumir tocante a estos que todavía viven que Pablo ha experimentado un cierto giro (espiritualizante) con respecto a 1 Ts. 4 (a la manera de Teichmann), su oposición a esta interpretación espiritualizante del cierre de 1 Co. 15 (según él, «algo común en la erudición neotestamentaria», *ibid.*, p. 158) contiene algo mezquino, particularmente ante la insatisfactoria distinción que hace entre el v. 50a y el v. 50b. Sólo se puede salir adelante si se toma al v. 50 justamente como una continuación de la oposición al espiritualismo; véase más arriba, el texto. Para lo injustificable que es afirmar que Pablo tuvo un «cambio de posición» respecto al tema de la resurrección, véase en detalle la primera parte de la sección 74.

suerte de los que han muerto antes de la parusía. Todo el argumento se apoya sobre la concepción errónea de que mediante la expresión «la carne y la sangre no heredarán el reino de Dios» (1 Co. 15:50) Pablo se disocia de la concepción «materialista» de la resurrección del cuerpo que una vez él mismo (en parte) sostuviera. En contra de esta postura hay que decir que cualquiera se dará cuenta que lo que Pablo combate en 1 Corintios 15 es más bien la herejía espiritualizante de Corinto. No sólo es difícil suponer que Pablo, sin aviso previo, hubiera cambiado bruscamente de tema justo en el versículo 50, sino que la teoría tampoco encuentra apoyo en el contenido claramente antiespiritualista de los versículos 50-54.

La perspectiva antropológica

Para finalizar, uno puede preguntarse si todavía hay algo más que decir en sentido antropológico acerca de la resurrección corporal que Pablo tan vigorosamente sostiene. Esta inquietud también tiene que ver con el modo en que el apóstol da expresión a la continuidad de la vida presente y futura.

En lo que al punto antropológico concierne, es importante tener presente que Pablo constantemente habla de la resurrección futura como un ser resucitado, como la glorificación del cuerpo. La forma en que Pablo se expresa cuando se refiere a este tema corrobora claramente lo que ya hemos visto en general en cuanto al uso paulino del término «cuerpo».[166] Aquí se habla del «cuerpo», y no de la «carne». La palabra «carne», aun cuando no se use para referirse a la vida en pecado, siempre conlleva la idea de aquello que es sólo temporal. Denota al hombre en su debilidad y mortalidad.[167] Por otro lado, «cuerpo» tipifica al ser humano como aquel que fue creado por Dios para su gloria, para su servicio y, por lo tanto, que

166 *Cf.* sección 19, primera parte.

167 En consecuencia, varios intérpretes han observado correctamente que la expresión confesional «resurrección de la carne» (Credo Apostólico) no está en armonía con el uso lingüístico paulino. Sobre esta cuestión en detalle, véase W. Bieder, «Ausfertehung des Fleisches order des Leibes», *TZ*, 1945, pp. 105-112; *cf.* Cullmann, «Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten», *TZ*, 1956, p. 147; véase también Schweizer, *TDNT*, VII, pp. 128s. Pero G. C. Berkouwer, *The Return of Christ*, niega que sea correcto calificar de «no paulinas» las palabras «resurrección de la carne». Apela a 1 Co. 15:53, donde Pablo habla de que esto corruptible se vestirá de incorrupción (pp. 192ss.; véase también su *Man the Image of God*, p. 232, n. 47). No cabe duda que lo «corruptible» es lo mismo que la «carne y sangre» del v. 50. Pero con esto todavía no se ha demostrado que —según el uso paulino— uno podría darle el nombre de «carne» a lo corruptible una vez que lo corruptible se haya vestido de incorrupción. Pablo podría darle el nombre de «cuerpo», pero nunca el de «carne». Por otra parte, esto es sólo una cuestión de uso lingüístico. No hay diferencia material entre la «resurrección del cuerpo» y lo que la iglesia denota con «resurrección de la carne». Así Berkouwer también (*loc. cit.*).

será resucitado de entre los muertos y salvado por Dios. Esto por supuesto no significa que el cuerpo humano, como ahora existe, no deberá morir o ser transformado. En este sentido, al cuerpo presente se le aplica —no menos que a la «carne y sangre»— aquello de que no puede heredar el reino de Dios (*cf.* 1 Co. 15:50). Empero lo resucitado y transformado es denominado «cuerpo».

Además, es importantísimo notar que aquí «cuerpo» no denota la «parte» material del hombre, que debiera distinguirse —en el sentido de la dicotomía griega— del «alma» o del «espíritu», sino que más bien indica el modo total de la existencia humana, tanto antes como después de la resurrección. En la medida que haya mención del «alma» en los pronunciamientos que aquí se analizan, ello simplemente sirve como una calificación adicional del hombre en su existencia perecedera y temporal. Y hasta donde se mencione lo «espiritual», con ello sólo se denota el carácter glorificado del cuerpo nuevo originado por el Espíritu Santo, quedando completamente fuera de consideración si se trata o no de un cuerpo material. Que la palabra «cuerpo» denota en este contexto el hombre en su totalidad, se hace evidente por el uso prácticamente sinónimo de la frase «resurrección del cuerpo» (1 Co. 15:44) con la frase «resurrección de los muertos» (15:42); así como se afirma que «los muertos» serán resucitados y que «nosotros» seremos transformados (15:52). Por otra parte, el versículo 35 distingue entre el sujeto del hombre resucitado y su cuerpo: «¿con qué clase de cuerpo vendrán?»; y el versículo 49 dice que *nosotros* hemos portado la imagen del terrenal (= el cuerpo natural de v. 44) y que *nosotros* portaremos la imagen del celestial (= el cuerpo espiritual del v. 44). Por difícil que aquí sea llegar a distinciones adecuadas, puede asegurarse que el «yo» del hombre es unas veces identificado con su cuerpo y otras diferenciado del mismo. Así, pues, el cuerpo denota la totalidad del modo de existencia del ser humano, sea antes o después de la resurrección, pero de tal manera que el hombre mismo (el «yo») —como portador de la imagen terrenal y celestial (v. 49)— debe una vez más ser distinguido de todo ello. Del mismo modo, en un contexto se puede decir que «nosotros» seremos transformados (1 Co. 15:52); mientras que en otro, que «nuestro cuerpo» será transformado[168] (Fil. 3:21).

Si el propósito de la resurrección del cuerpo no es ningún otro que el hombre mismo en la totalidad de sus capacidades y funciones, y si aquello que será resucitado no debe ser restringido a los

168 Para ser exactos, en Fil. 3:21 se emplea una palabra diferente (μετασχηματίσει = transformará) a la usada en 1 Co. 15:51 (ἀλλαγησόμεθα = seremos transformados).

aspectos materiales y visibles con que el hombre actúa, entonces surge la pregunta acerca de la continuidad e identidad de la vida antes y después de la resurrección. Esto con frecuencia se relaciona con la figura que Pablo emplea de la semilla y la siembra, de lo cual se concluye que así como el «germen» de la semilla continúa en la vida de la planta nueva, del mismo modo se puede defender la idea de una continuidad e identidad entre el cuerpo natural y el espiritual.[169]

Pero una consideración más detenida del texto nos enseña que la metáfora de la semilla y la siembra no tiene el fin de establecer dicha conexión, y en todo caso no se la aplica de esta manera. Sólo se dice que lo sembrado muere y es vuelto a la vida. No sólo no se habla de algún meollo o germen que permanece vivo, sino que tampoco se presupone. La idea es más bien que uno es sustituido por lo otro. El contraste no está entre ser sembrado y ser cosechado, sino entre ser sembrado y ser resucitado. Lo primero representa a lo viejo que muere, y lo segundo a lo nuevo que es resucitado por la omnipotencia de Dios; y para esto último se hace referencia a la soberanía de Dios mismo, en el hecho que él da a cada ser un cuerpo y gloria propios. Por consiguiente, la continuidad e identidad que se busca no se encuentra en algo que pasa desde el cuerpo viejo al cuerpo nuevo, sino en el poder milagroso de Dios. Lo mismo está implícito en 1 Corintios 15:47. Por cierto, la primera oración dice de qué «material» está hecho el primer hombre («de la tierra, terrenal»); pero la segunda afirma del «segundo hombre» y de la humanidad que de él se deriva que tal hombre es «del cielo»; con lo cual no se apunta a su «sustancia» sino a su origen divino, a su carácter milagroso.[170] La continuidad e identidad entre el cuerpo psíquico (= natural) y el cuerpo pneumático (= espiritual) está garantizada en el poder milagroso de Dios. Y es sobre tal fundamento que Pablo puede decir que los «muertos» serán resucitados y que «nosotros» seremos transformados. Aunque este «nosotros» no puede aclararse antropológicamente, aun así el apóstol también confiesa la identidad en términos antropológicos.

Pablo también puede expresarlo de un modo cristológico. Los que habrán de resucitar son los *«muertos en Cristo»*; y es en virtud de tal unidad corporativa con Cristo que los que mueren en él serán resucitados por él. No sólo la identidad se basa en pertene-

---

169 Acerca de esto, véanse, p. ej., las antigua exégesis citada por Clavier, *The Background of the N.T. and Its Eschatology*, pp. 342, 347; también Berkouwer, *The Return of Christ*, pp. 188ss.

170 *Cf.* Schweizer, *TDNT*, VI, p. 421.

cer a Cristo sino que también la continuidad, la cual no es (temporalmente) anulada ni por la muerte, y esto también vale para los que se han dormido antes de la parusía. Es aquí donde encaja la realidad del «estado intermedio»,[171] aunque 1 Corintios 15 no diga una palabra sobre el tema. Para los que han muerto, el estado intermedio consiste en ser «del Señor», estar «con Cristo» o «con el Señor». Por cuanto pertenecen y continuarán perteneciendo al Señor de ese modo, serán resucitados.

Finalmente, una vez más se presenta el punto de vista pneumatológico pues lo que es cierto respecto a estar unido a Cristo, también lo es cuando se dice que los creyentes están «en el Espíritu», es decir, que viven bajo su régimen (Ro. 8:9). Con su omnipotencia, el Espíritu convertirá al cuerpo resucitado en un «cuerpo espiritual», y el mismo Espíritu hoy mismo mora y obra en los creyentes que son almas vivientes. Lo que produce la continuidad entre la vida antes y después de la resurrección y lo que «pasa» de un cuerpo a otro, es el Espíritu y el estar bajo el gobierno soberano del mismo. Mientras el ser humano sea «carne y sangre», no heredará el reino de Dios (1 Co. 15:50), pero a pesar de eso el reino de Dios ya se hace presente hoy en justicia, paz y gozo, a través del Espíritu Santo (Ro. 14:17). Lo que al fin «permanece» es la fe, la esperanza y el amor (1 Co. 13:13). Ello indudablemente presupone el modo humano de existencia, presupone una estructura «ontológica» futura del hombre en virtud de la cual incluso después de la resurrección el hombre puede creer, esperar y amar. Debido a esto, la resurrección del cuerpo pertenece al contenido inalienable del *kerugma* cristiano. Los creyentes llevarán la imagen del hombre celestial en su calidad de seres humanos, y no como otro tipo de seres. Por lo tanto, el Espíritu no sólo obra en el ser humano, sino que también renueva su humanidad. Pero el secreto de la continuidad no radica en el «ser» del hombre, sino en el Espíritu. Y en conformidad con esto, está el sólido fundamento de la creencia que lo mortal habrá de vestirse de inmortalidad algún día. El que nos ha preparado para ese fin es Dios mismo, quien nos ha dado al Espíritu como arras (2 Co. 5:5). En ese sentido, la renovación y la obra del Espíritu en los creyentes durante su vida presente también pueden ser comprendidas como el inicio de la resurrección del cuerpo, y ser descritas por Pablo en ese modo (*cf.* 2 Co. 3:18; 4:10, 11, 16, 17; Ef. 5:14; Fil. 3:10, 11). De modo que el resplandor de la gloria de la vida futura los ilumina incluso ahora (2 Co. 3:18; 4:6). Se trata de poseer en el presente las primicias y

171 *Cf.* sección 75.

las arras de la resurrección de entre los muertos (*cf.* Gá. 6:8; Ro. 8:25; 2 Co. 5:5).[172]

El apóstol no ofrece una descripción adicional de este cuerpo (o vida) de la resurrección. Sabemos que se trata de un «cuerpo glorioso» (Fil. 3:21; 1 Co. 15:43), que es el reflejo perfecto de la gloria del Señor, que consiste en ser transformados a su imagen de gloria en gloria (2 Co. 3:18). Se trata asimismo de participar de los dones del Espíritu; es deshacerse de todo aquello que todavía es «en parte» (1 Co. 13:9-10). Ya no se caminará más por la fe sino por vista (2 Co. 5:7), ya no veremos más por espejo y en enigmas, sino que veremos cara a cara, conociendo así cómo somos conocidos (1 Co. 13:12). Esta existencia también puede ser descrita con la expresión estar «siempre con el Señor» (1 Ts. 4:18).

79. El Juicio

En su expectación del futuro, Pablo conecta íntimamente el Juicio Final con la parusía del Señor y la resurrección de los muertos.

Ya hemos mencionado[173] que la parusía es calificada como el «día del Señor», y que el juicio está ligado a ella. En este tema, Pablo se sitúa por entero en la tradición del Antiguo Testamento y del judaísmo, en la que «el día del Señor» significa tanto redención como juicio (*cf.* Amós 5:18ss.). Para Pablo es axiomático que llegará el día en que Dios juzgará al mundo. Cuando el apóstol repudia el pensamiento de que Dios podría actuar injustamente, apela al hecho de que, después de todo, Dios habrá de juzgar al mundo (Ro. 3:5ss.). Dios llevará a cabo su juicio sin acepción de personas (Ro. 2:11); traerá a luz las cosas ocultas (Ro. 2:16) y retribuirá a cada hombre de acuerdo con las obras que haya hecho (Ro. 2:6). Esta esperanza general se halla ligada —como en todo el Nuevo Testamento— a la esperanza de la parusía de Cristo. Pablo conmina a Timoteo en el nombre de Dios y de Jesucristo, que habrá de juzgar a los vivos y a los muertos (2 Ti. 4:1). Lo que el Antiguo Testamento refiere a la justicia punitiva de Dios mismo, Pablo simplemente lo aplica a Cristo (*cf.* p. ej. 2 Ts. 1:8ss.; 2:8). Una vez se menciona de que deberemos aparecer ante el tribunal de justicia de Dios (Ro. 14:10), en otra oportunidad se habla de que compareceremos ante el tribunal de Cristo (1 Co. 5:10). Así, pues, no se

---

172 Sobre este punto, véase también Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, pp. 19ss.; G. Vos, *The Pauline Eschatology*, pp. 200ss.; K. Deissner, *Auferstehungshoffnung*, p. 69; Behm, *TDNT*, I, p. 475; E. Schweizer, «Gegenwart des Geistes und eschatologische Hoffnung», en *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, pp. 504ss.

173 *Cf.* sección 77, (c), (d).

ve un uso consistente y exclusivo de lenguaje. Los puntos de vista teológicos y cristológicos van juntos. Pero lo que se dice acerca del juicio venidero y del día del Señor se concentra en la obra y parusía de Cristo. Allí es donde radica la más poderosa fuerza de juicio en la predicación de Pablo —y en general de todo el Nuevo Testamento— en comparación con el Antiguo Testamento y la apocalíptica del judaísmo posterior.[174]

Ya hemos visto[175] que no se habla del juicio y la revelación de la ira de Dios únicamente en sentido futuro, sino que Pablo dirige la atención de sus lectores al hecho de que esta ira (es decir, el juicio) ya se está revelando ahora (Ro. 1:18ss.). Se ve, pues, que Dios ha dejado de contenerse con la intención de dejar tiempo para que los seres humanos se arrepientan (Ro. 3:26; 2:4); así como ya en la muerte de Cristo muestra su justicia condenando y perdonando (Ro. 3:25-26).[176] De modo semejante, se puede mencionar la presente revelación del juicio divino con referencia a la aflicción y persecución a la que debe someterse a la iglesia en el presente. En 2 Tesalonicenses 1:5, Pablo lo denomina una «demostración del justo juicio de Dios». El significado es que tales persecuciones[177] manifiestan la participación de los creyentes en el reino venidero, así como para sus oponentes son evidencia del juicio que les corresponde (Fil. 1:28).

El juicio efectuado por Cristo también se presenta algunas veces como realizado ya en el tiempo presente; de un modo especial con referencia a la iglesia. El apóstol señala este juicio en los casos de enfermedad y muerte que ocurrieron en la iglesia de Corinto como resultado de la profanación de la Cena del Señor[178] (1 Co. 11:30-31). Esto no tiene un significado condenatorio definitivo sino que tiene el fin de advertir a la iglesia sobre ello (v. 32). Tiene un fin disciplinario y a la vez es un estímulo para la introspección. En otra parte, Pablo se pronuncia todavía con más vehemencia acerca del juicio que ahora caerá sobre los pecadores de la iglesia por el poder de Cristo. Sin embargo, otra vez aquí el juicio busca la salvación y no sólo la destrucción (1 Co. 5:4ss.).[179]

---

174 Así Delling en *TDNT*, II, p. 952.

175 *Cf.* sección 18, primera parte.

176 *Cf.* sección 28, última parte.

177 Otros buscan esta evidencia en su paciencia y su fe; *cf.*, p. ej., Frame, *Thessalonians*, p. 226. Pero el contexto señala claramente en otra dirección; véase también Dibelius, *Th.*, p. 41; *cf.* Fil. 1:28.

178 Véase la sección 67, última parte. Para el elemento de juicio que aparece aquí, véase a Leon Morris, *The Biblical Doctrine of Judgment*, 1960, p. 45; C. F. D. Moule, «The Judgment Theme in the Sacraments», en *The Background of the New Testament and Its Eschatology*, p. 476ss.

179 Véase la sección

Con todo, el centro de las palabras paulinas acerca del juicio yace en la parusía de Cristo. Ya hemos visto[180] que 2 Tesalonicenses 1:5-10 describe la parusía de Cristo ante todo como un acontecimiento que establece una separación entre los seres humanos. La oposición a la iglesia nos revela algo de este juicio (*cf.* Fil. 1:28), ya que señala directamente a la gran reversión de todas las cosas que ocurrirá con la llegada de Cristo (2 Ts. 1:6ss.).

Varios enfoques

En primer lugar, Pablo describe el gran juicio que vendrá con la llegada de Cristo desde varios puntos de vista que no siempre resultan fáciles de combinar. Hay momentos en que todo el acento se ubica en el significado común del juicio que se aplica a todos del mismo modo. Así, por ejemplo, Romanos 2:1-16 habla en contra de la presunción judía y con gran énfasis establece que en el día de la ira y de la revelación del justo juicio divino, Dios retribuirá a cada hombre según sus hechos, porque con Dios no hay acepción de personas. El día que Dios juzgue los secretos de los hombres, los justificados no serán los oidores sino los hacedores de la ley. Aquí Pablo no está meramente ocupando terreno «pre-evangélico» a fin de conducir *ad absurdum* la idea de la justificación por obras.[181] Declaraciones como la de Romanos 14:10-11 dejan en claro que éste no es el método de Pablo. En este último pasaje, el apóstol combate la tendencia a la discriminación dentro de la iglesia por medio de señalar al juicio venidero: «porque todos compareceremos ante el tribunal de Dios» (14:10). Para la universalidad del juicio, en Romanos 14:11 Pablo apela a las palabras proféticas de Isaías 49:18 y 45:23: «Vivo yo, dice el Señor, que ante mí se doblará toda rodilla». En 2 Corintios 5:10 se menciona el tribunal de Cristo en los mismos términos, y se añade una advertencia: «para que cada uno reciba de acuerdo con lo que hizo en el cuerpo, sea bueno o malo».

Pero en otros pasajes, lo que pasa a primer plano no es el carácter universal del juicio venidero, sino la separación que allí se opera. Esta gran exclusión ya cobra efecto con la aparición de Cristo. Para el incrédulo y el impío la llegada de Cristo significa juicio y destrucción. Cristo se revela a sí mismo como llama de fuego que ejecuta juicio sobre quienes son incrédulos y desobedientes, y para excluirlos de su santa presencia; mientras que en «aquel día»

180 Véase la sección 77.

181 Así Lietzmann, *Rom.*, pp. 39, 40.

sus santos lo glorificaran y admirarán (2 Ts. 1:8ss.). A distinción de aquellos que no le pertenecen, sus santos serán de inmediato arrebatados para encontrarse con él en las nubes, en el momento que aparezca (1 Ts. 4:17). Pero aquí no se menciona ningún juicio universal previo.

Por supuesto que no es necesario que haya una contradicción entre ambos puntos de vista. Aquí nos encontramos con dos perspectivas diferentes: los creyentes no se presentarán en el juicio de la misma manera que los incrédulos e impíos, sino que más bien Cristo los protege del juicio (1 Ts. 1:10). Por otro lado, Dios hará justicia a todos y de acuerdo a la misma vara (*cf.* también Ef. 6:9; Col. 3:24-25). Aquí una vez más parece que la presentación de la realidad escatológica es fragmentaria, pues no tiene el fin de ser una fuente de información ni se le debe tomar como tal, sino que bajo todo tipo de figuras y frases tradicionales Pablo le explica a la iglesia el significado absoluto de estar *en favor de o en contra de* Cristo, no sólo con vistas al presente sino también hacia el gran futuro. De modo que, se puede decir que el fuego con el que aparecerá el día del Señor tiene dos sentidos diferentes (1 Co. 3:13). Por una parte, este fuego indica el castigo inexorable y la perdición irrecuperable de aquellos que caigan bajo el juicio de Dios (2 Ts. 1:8). Se trata de un castigo y destino del cual Cristo guardará y libertará a los suyos (1 Ts. 1:10; 5:9; Ro. 5:9). Por otra parte, el fuego del juicio como fuego refinador concierne a toda obra humana, incluyendo las obras de quienes construyeron sobre el fundamento de Cristo. El fuego quemará y consumirá todo la escoria que haya en ellas. Sin embargo, no consumirá al creyente mismo. El creyente será salvo aunque así como por fuego (1 Co. 3:13-15).

Aquí estamos frente a realidades cuya representación en muchos aspectos es fragmentaria e inadecuada. Esto salta a la vista cuando uno se da cuenta que es imposible llegar a una concepción sistemática y acabada partiendo de los varios componentes y momentos de esta predicación de juicio. Los pronunciamientos de Pablo tienen el carácter de advertencias proféticas relampagueantes que por un instante iluminan la terrible seriedad del gran futuro. Las declaraciones paulinas no tienen el fin de comunicar una doctrina que en un orden fijo y parte por parte señale los segmentos que componen el cuadro total del futuro, para combinarlos de tal manera que se obtenga una unidad integral. Esto se aplica particularmente al juicio punitivo sobre incrédulos e impíos. Pablo declara la certeza de este juicio de modo inequívoco, para lo cual muchas veces usa palabras derivadas de la predicación veterotestamentaria del juicio. Pablo habla del juicio como ruina,

muerte, paga, destrucción eterna, indignación, ira, tribulación, angustia (1 Ts. 5:3; 2 Ts. 1:9; Fil. 1:28; 3:19; Ro. 6:21; Ro. 2:8, 9). Pero en ningún lugar de sus epístolas tratan por separado el cómo, el dónde y el hasta cuándo del juicio. De modo que, por ejemplo, puede preguntarse si el juicio de los incrédulos e impíos presupone una resurrección, y si se puede extender a los incrédulos lo que Pablo dice acerca de la resurrección del cuerpo en 1 Corintios 15. Por una parte, dicha resurrección parece ser esencial cuando se toma en consideración que el juicio aparece como efectuado con la venida de Cristo a la tierra y —de acuerdo a cómo se lo presenta— en la esfera de lo totalmente visible y humano. Por la otra, es indisputable que toda la defensa de la resurrección, contra quienes la impugnaban en la congregación de Corinto, descansa en la unidad de Cristo y los suyos y es, por tanto, aplicable únicamente a estos. También es difícil sacar una conclusión sobre la base de 2 Tesalonicenses 1:8ss., porque parece que aquí sólo se tiene en cuenta a quienes estarán vivos a la llegada de Cristo. Por consiguiente, hay que concluir que la imagen de una resurrección general de los muertos parece corresponder a la naturaleza del juicio que tendrá lugar con la parusía y también armoniza con lo que Hechos 24:15 afirma que dijo Pablo. Pero también hay que admitir que las epístolas paulinas carecen de información directa o indirecta sobre cuya base podríamos conocer más acerca de la esperanza y el pensamiento del apóstol respecto a todo esto.

En cuanto al juicio que vendrá sobre los que pertenecen a Cristo por la fe, no cabe duda que la resurrección precede al juicio. Sin embargo, una vez más, falta toda descripción programática que contenga una secuencia de acontecimientos acerca de cómo sucederá todo eso. Lo que otorga a las palabras de Pablo su carácter tan propio es que Cristo constituye el punto de concentración e integración de todas las ideas tradicionales, tal como las encontramos en el Antiguo Testamento y en parte también en el judaísmo tardío. Esto hace que la predicación del juicio no es otra cosa que la proclamación de Cristo. Esto significa que la vida tal como ahora continúa ha encontrado ya su criterio inicial en Cristo, pero todavía aguarda su juicio definitivo en la futura revelación de Cristo. Sólo cuando Cristo sea revelado en gloria, los suyos serán manifestados (Col. 3:3-4). La venida de Cristo es la revelación de los hijos de Dios, por la cual toda la creación espera ansiosa (Ro. 8:19). Pero, al mismo tiempo, el carácter revelador de la parusía se convierte en motivo para mantenerse alerta y para la introspección. La idea de poner al descubierto lo que se hallaba oculto (= revelación) es uno de los temas dominantes del mensaje de Pablo respecto al juicio. Entonces la obra de cada ser humano se

hará evidente (φανερὸν γενήσεται), pues el día la hará manifiesta (δηλώσει) porque con fuego será revelada (ἀποκαλύπτεται) y el fuego probará (δοκιμάσει) de qué clase es cada obra humana (1 Co. 3:13). Por tanto, nadie debe juzgar antes de tiempo, esto es, antes de que el Señor venga y traiga a la luz (φωτίσει) las cosas ahora encubiertas por tinieblas. El Señor expondrá los intenciones del corazón, y entonces cada persona recibirá alabanza de Dios (1 Co. 4:5). En ese momento caerán las mascaras de lo que ahora se hace en secreto, pues todo se hace visible (φανεροῦται) cuando es expuesto (ἐλεγχόμενα) por la luz, porque todo lo que llega a ser visible es luz. Por tanto, se dice: «despiértate tú que duermes y levántate de los muertos, y Cristo resplandecerá (ἐπιφαύσει) sobre ti» (Ef. 5:13, 14).

Por otro lado, el lugar central que Cristo ocupa en la predicación de Pablo acerca del juicio no anula —como ya lo hemos afirmado en otro contexto[182]— la realidad del juicio como juicio divino sobre los hechos de cada ser humano y como recompensa de acuerdo a las obras de cada uno. Porque Dios ha creado a los suyos en Cristo Jesús para buenas obras (Ef. 2:10). En consecuencia, pertenecer a él debe manifestarse en buenas obras. Esto origina los pronunciamientos de Pablo que califican al juicio como la acción por la que uno recibe según lo que uno haya hecho y cosecha lo que se ha sembrado, etc. (2 Co. 5:10; Gá. 6:7ss.; Ef. 6:8). Por otra parte, la consolación y certidumbre de los creyentes radica en el hecho de que Cristo ha de juzgar al mundo. Los creyentes serán manifestados como propiedad de Cristo y nadie podrá realmente imputarles nada (Ro. 8:33). Los creyentes se ubicarán al lado de Cristo, y con él juzgarán al mundo, incluidos los ángeles mismos (1 Co. 6:2-3).

80. La consumación. El estado eterno.

Al mismo tiempo, la parusía de Cristo —con la resurrección de los muertos y la ejecución del juicio— forma la transición a la consumación de todo y al estado eterno. Entonces la obra de Cristo quedará completa, y a través de él todas las cosas retornarán a Dios (*cf.* 1 Co. 15:28; Ro. 11:36; 1 Co. 8:6).

La teoría del reino intermedio

Con frecuencia algunos eruditos han creído descubrir en Pablo cierta fase interina que se ubicaría entre lo que sucederá en la parusía de Cristo y el fin de todas las cosas. Esta fase consiste en

182 *Cf.* la sección 31.

un «reino intermedio» que se supone aparecerá después de la (primera) resurrección y antes de la consumación. Para esto recurren en particular a 1 Corintios 15:23ss., y a 1 Tesalonicenses 4:13-18. Sin mencionar explícitamente a la palabra, se dice que aquí Pablo habla de lo que en el Apocalipsis de Juan llaman «reino milenario».

Esta es una concepción muy antigua que ya ha sido refutada muchas veces.[183] Pese a todo, surge reiteradamente, e incluso tiene defensores en literatura reciente.[184] La teoría adopta muchas formas. Las formas más extremas no sólo ven en 1 Corintios 15 un «reino intermedio» sino que dos resurrecciones. Se apela al conocido pasaje de 1 Corintios 15:22.

> «Pues así como en Adán todos mueren, así también en Cristo todos serán vivificados. Pero cada uno en su propio orden (τάγματι): Cristo es las primicias; luego (ἔπειτα) los que son de Cristo en su parusía. Entonces (εἶτα) el fin, cuando entregue el reino a Dios el Padre, cuando haya destruido [o: abolido] todo gobierno y autoridad y poder...».

La teoría de una segunda resurrección

Primero, se argumenta en favor de una doble resurrección apelando a las palabras «en Cristo todos serán vivificados». Se supone que esto ya presupondría más que la resurrección de los creyentes en la parusía de Cristo. Se piensa que con las palabras «luego» (ἔπειτα) y «entonces» (εἶτα = entonces, después; vv. 23-24) se hace mención, no de una, sino de dos resurrecciones (posteriores a la de Cristo). Por la misma razón, algunos[185] traducen las palabras «entonces el fin» (εἶτα τὸ τέλος) como «entonces el resto», con lo cual se quiere apuntar al resto de la gente —judíos y gentiles incrédulos[186]— que no fue vivificada en la primera resurrección. Otros que no aceptan esta traducción, a pesar de todo, opinan que la expresión «el fin» se refiere al fin del acontecimiento de la resurrección.[187]

---

183 Esta teoría es discutida extensamente y rechazado por G. Vos, *The Pauline Eschatology*, pp. 226-260; *cf.* J. Héring, «Saint Paul a-t-il enseigné deux résurrections?», *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1931, pp. 300-320; W. Masselink, *Why Thousand Years?*, 2ª ed., 1930, pp. 187ss.

184 Véase, p. ej., H. Bietenhard, *Das tausendjährige Reich*, 1955, pp. 55ss.; G. Schrenk, *Die Weissagung über Israel im Neuen Testament*, 1951, pp. 54ss., 71. Una detallada discusión de las nuevas concepciones se encuentra también en Berkouwer, *The Return of Christ*, pp. 301ss.

185 Así, p. ej., Lietzmann, *Cor.*, p. 193.

186 Así Lietzmann, *in loc.*

187 Bachmann (en el Comentario de Zahn) toma τὸ τέλος (= el fin) como τὸ τέλος ζωοποιέσθαι (= el fin de la vivificación).

Finalmente y en armonía con todo esto, en vez de traducir «orden» (v. 23) se traduce «clase» o «división».[188] Se afirma que así el texto se refiere a los dos grupos de personas que han sido vivificados por Dios. La segunda resurrección vendría, entonces, al cierre del «reino intermedio», cuando se libre la batalla final en contra de los poderes (v. 24). Por último, no faltan quienes suponen que esta teoría recibe apoyo en 1 Tesalonicenses 4:13-18. Esto indicaría que la ansiedad que allí se expone respecto de los creyentes fallecidos no tendría referencia alguna a su resurrección en general, sino a su participación en la primera resurrección.[189] De acuerdo con esto, se alega que ésa es la razón por la cual Pablo afirma que quienes estén con vida en ningún caso «precederán» a los que durmieron (1 Ts. 4:15).

Sin embargo, toda esta teoría es insostenible. No sólo es un intento de exportar de Apocalipsis 20 la idea de un reino milenario para imponerla en el contexto de 1 Corintios 15:22ss.,[190] sino que tampoco se la puede reconciliar con el significado claro del pasaje. En primer lugar, la única forma de entender correctamente la expresión «en Cristo todos serán vivificados» (15:22) es dándole el sentido de «todos aquellos que son de Cristo». De otra manera, estaría totalmente en conflicto con el significado corporativo que Pablo siempre le da.[191] Aquí la palabra «todos» sólo puede significar «todos los que pertenecen a Cristo». En 1 Corintios 15, Pablo no sabe nada de alguna otra resurrección. Por lo tanto, ciertamente no hay razón alguna —sino una gran objeción en contra— para pensar en diferentes grupos de personas (que serán resucitadas) en los versículos 23ss., y traducir τάγματι (v. 23) como «división» o «clase», y τέλος (v. 24) como «resto». Hay que notar que las palabras se prestan muy poco para este fin, y en particular se despoja a τέλος (= fin) de su significado obvio (véase más adelante). Además, en todo el curso del argumento jamás surge ocasión alguna para pensar en tales series sucesivas de resurrecciones.

Es del todo cierto que el apóstol quiere colocar a la iglesia en una secuencia u orden (τάγμα) específica dentro del acontecimiento de la resurrección, pero el orden sólo concierne a (a) Cristo como las primicias y (b) luego los que son de Cristo en su parusía. Cuando después vienen las palabras «entonces el fin», es totalmente innecesario ver en ese «entonces» (εἶτα) una continuación

---

188 P. ej., en Lietzmann.

189 *Cf.* J. Dupont, [SYN CHRISTO], p. 84.

190 *Cf.* Kümmel en «Anhang» para Lietzmann, *Cor.*, p. 193.

191 *Cf.* última parte de la sección 56 y primera parte de sección 57.

del «luego» (ἔπειτα) que aparece en el versículo 23, como si las palabras «entonces el fin» denotaran la fase final de la resurrección. Lo único que Pablo quiere es que la iglesia distinga que hay un orden entre la resurrección de Cristo y la de los creyentes en la parusía, y que «entonces» o «después»[192] vendrá el fin. Por cierto que aquí uno debe concentrarse en el propósito de todo el argumento. Pablo polemiza contra aquellos miembros de la iglesia, (1 Co. 15:12) que aparentemente creían en la resurrección de Cristo pero que no esperaban una resurrección de los muertos. En contra de tal error, Pablo presenta el orden divino: Cristo resucita primero porque él es la primicia; luego los que son de Cristo en la parusía. En este hilo de pensamiento no sólo hay una ausencia absoluta de ocasión para una tercera categoría, sino que también cae por completo fuera de la esfera de lo que se dice. Las palabras «entonces el fin» tienen el propósito de decir «entonces y no antes» habrá de venir el fin, la consumación. Por consiguiente, la iglesia debe ahora vivir todavía en la esperanza. Cristo sólo habrá de completar su obra con y después de la resurrección de los creyentes en su parusía. De modo que en este contexto, la palabra «fin» no debe comprenderse como el desenlace de cosas, sino como la consumación del mundo, la culminación que al mismo tiempo significa un nuevo comienzo de lo que así ha sido completado; la culminación de lo que el versículo 28 describe con las palabras «para que Dios sea todo en todos».[193]

En consecuencia, al interpretar 1 Corintios 15:22ss. debemos abandonar completamente la idea de una segunda resurrección. Pero tampoco enseña la idea menos extrema de un «reino intermedio» que tendrá lugar entre la parusía (v. 23) y el fin (v. 24). Ha sido Oscar Cullmann quien en años recientes ha respaldado esta idea. Cullmann subraya la última parte del versículo 24, en la cual se hace mención de la transferencia del reino de Cristo a Dios el Padre, cuando aquél haya destruido a todos los poderes. Cullmann cree que de esta forma se denota la fase final de la obra de Cristo. Esta fase final es la destrucción de los poderes ya conquis-

192 Vos escribe correctamente que εἶτα «puede usarse para expresar una secuencia de acontecimientos momentánea, lo mismo que τότε» (*The Pauline Eschatology*, p. 243); *cf.* εἶτα en BAGD, p. 233, donde se afirma: «En enumeraciones [εἶτα] sirve a menudo para colocar las cosas en yuxtaposición sin referencia a la secuencia cronológica».

193 P. J. Du Plessis [TELEIOS], *The Idea of Perfection in the New Testament*: «la connotación escatológica de τέλος se asocia e identifica con la Parusía» (p. 163). Y en p. 166, apelando a la investigación de A. Feuillet: «existen toda razón para no considerar a [τέλος] y a [συντέλεια] como sinónimos». Respecto a 1 Co. 15:24 escribe: «Podría decirse [εἶτα τὸ τέλος] pero entonces comienza un nuevo orden de cosas con la sujeción de todo posible poder opositor hasta el estado final [ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν] (15:28). La mediación cristológica permanece hasta esta etapa».

tados, y esto ocurrirá en un «acto final» que se ubica entre la «parusía» y el «fin». A esta fase final se le ha llamado en otra parte el reino milenario o simplemente el milenio.[194]

La gran objeción contra esta teoría es que uno se ve forzado a imaginarse todo este «reino intermedio» a partir de la simple expresión «entonces (el fin)» (1 Co. 15:24). Ya hemos afirmado anteriormente que estas palabras encuentran una explicación muy natural, si uno toma la parusía como preludio del fin que se pone en acción inmediatamente después.

Por otra parte, el texto mismo presenta serias objeciones en contra de la concepción del reino intermedio. Por ejemplo, 1 Corintios 15:50ss. nos fuerza a creer que la parusía y la resurrección son el fin del poder de la muerte. Y dado que la muerte es el último enemigo, la destrucción de los poderes restantes —esto es, «cuando haya destruido todo dominio y autoridad y poder», versículo 24— deberá ser entendida, no como una batalla final que comenzará después de la parusía, sino como la victoria definitiva de Cristo comenzada ya en la cruz y en su resurrección y exaltación (*cf.* p. ej., Col. 2:15), pero que ahora es finalmente concluida al llegar la parusía y en virtud de ella[195] (*cf.* 2 Ts. 2:8). Sobre la base de los pronunciamientos paulinos, este punto de vista nos parece mucho más aceptable que tener que concebir todavía una batalla para la destrucción de los poderes y la muerte, la cual en la parusía sólo tendría su comienzo y punto de partida. En todo caso, tal fase final o reino intermedio debe ser forzado dentro del texto como una especie de presuposición[196] y no halla base alguna en toda la predicación de Pablo acerca de las últimas cosas.[197]

1 Corintios 15:23ss. no provee fundamento alguno para la perspectiva de que con la parusía sólo se ha alcanzado un objetivo provisional. Por el contrario, el texto bíblico presenta una explicación del estado de cosas establecido por la parusía y la resurrección de los muertos. Dicho estado es la consumación, en la cual Cristo entrega el reino al Padre. Un reino que ahora ya no es más desafiado por ningún poder, sino que establece definitivamente que Dios es todo en todos.

En estas declaraciones el punto de vista teocéntrico se pone en primer plano con fuerza singular. En otros pasajes el estado de

---

194 *Cf.* O. Cullmann, «The Kingship of Christ and the Church in the New Testament», en *The Early Church*, 1956, p. 112; *Christ and Time*, p. 151s.

195 Véase también R. Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom*, TI 1963, p. 196.

196 Véase también C. H. Lindijer, *Kerk en Koninkrijk*, 1962, p. 35.

197 Para el argumento que apela a 1 Ts. 4, véase la convincente refutación de G. Vos, *The Pauline Eschatology*, pp. 246ss.

cosas que la consumación trae para los creyentes se describe más en categorías cristocéntricas. No cabe duda que la descripción más inclusiva de este estado es la expresión «estaremos siempre con el Señor» (1 Ts. 4:17). Este estar con Cristo denota una comunión que debe tomarse en el sentido más comprensivo, como ha sido señalado por Dupont en particular.[198] Otras declaraciones develan y explican de muchas maneras el significado del estar «con Cristo». Por ejemplo, 2 Timoteo lo define como «reinaremos con él» (2:12). La misma idea está presente en Romanos 5:17, donde se menciona que los justificados «reinarán en vida (eterna) a través de uno sólo, Jesucristo». En otras partes, el estar con Cristo se explica con palabras como éstas: «coherederos con Cristo... para ser co-glorificados» (Ro. 8:17), tener «herencia en el reino de Cristo y de Dios» (Ef. 5:5).

Por supuesto que los puntos de vista teocéntrico y cristocéntrico no se contradicen el uno al otro. Todas las cosas provienen de Dios, son a través de Dios y se dirigen hacia Dios (Ro. 11:36). Por lo tanto, la nueva vida de la resurrección es para los que son de Cristo, es una vida en la presencia de Dios, a su disposición y para su gloria (Ro. 6:11, 13). Lo que los creyentes reciben en comunión con Cristo es la riqueza de la gloria de Dios, que él mismo da a sus santos como herencia (Ef. 1:18). Al ser coherederos con Cristo son coherederos de Dios (Ro. 8:17; Col. 1:12). La herencia en el reino de Cristo (Ef. 5:5) no es otra cosa que la participación en el reino de Dios (Ro. 14:17). Pero, por otra parte, el pensamiento fundamental de toda la predicación de Pablo acerca de la salvación es que los creyentes reciben todo eso sólo en la comunión con Cristo; pues ellos han sido escogidos en él antes de la fundación del mundo para vivir santa e irreprochablemente ante la presencia de Dios, para ser conformados a la imagen de Cristo, para que así él sea el primogénito entre muchos hermanos (Ef. 1:4; Ro. 8:29ss.).

El dominio de Cristo

Se podría preguntar si cuando Cristo transfiera el reino al Padre (1 Co. 15:24), esto significa el fin del dominio de Cristo.[199] De ser

---

198 J. Dupont, [SYN CHRISTO], pp. 79-113.

199 Cullmann, en particular, ha hecho de este pasaje el punto de partida para la concepción de que el gobierno de Cristo finalmente culminará en el gobierno de Dios. Esto quiere decir que la función mesiánica de Cristo cesará y que en general esto indica en forma radical el carácter funcional de la Cristología paulina (y neotestamentaria; *cf.* su *Christ and Time*, p. 109; «The Kingdom of Christ and the Church in the New Testament», *loc. cit.*; *The Christology of the New Testament*, pp. 268, 293). Después de que Cristo haya transferido el reino al Padre y se haya sujetado a él, ya no tendrá ningún sentido distinguir entre el

así, también se podría inquirir si ello está todavía en armonía con los pronunciamientos (también de Pablo) en los que la consumación se describe como gobernar o reinar juntamente con Cristo. En consecuencia, algunos[200] han intentado argumentar que estas declaraciones aluden al supuesto «reino intermedio». Pero esto se apoya meramente en el punto de vista *a priori* que ve un milenio en 1 Corintios 15:23ss., cosa que ya hemos rechazado. Tal idea queda refutada por los mismos pasajes en cuestión.[201]

En nuestra opinión, aquí nos encontramos, una vez más, con el hecho frecuentemente señalado de que la «escatología» de Pablo —al menos en lo que a su terminología se refiere— no forma un sistema cerrado y que el apóstol suele expresar la misma idea de varias maneras, aún cuando esto algunas veces parezca crear una contradicción. Lo mismo se aplica a 1 Corintios 15, que habla de que el Hijo entregará el reino al Padre y se sujetará al que le ha sujetado todas las cosas. Aquí lo que se halla en primer plano es la conclusión de la economía de redención llevada a cabo por Cristo. En ese momento se habrá logrado el propósito para el cual Cristo fue enviado por Dios (Ro. 8:3ss.; Gá. 4:4ss.) y para el cual Cristo fue investido con autoridad divina. Por tanto, no alarma ni extraña oír que Cristo devuelva el encargo cumplido y la autoridad pertinente, y que así comience el ahora imperturbable dominio de Dios sobre todas las cosas. Todo ello más bien arroja luz sobre el hecho de que Cristo ha completado a la perfección su tarea y que la gloria de Dios —nunca más nublada por el poder del pecado y de la muerte— puede ahora revelarse en pleno.

Uno se podría preguntarse todavía qué ocasionó, en el contexto de 1 Corintios 15, que Pablo considerara la consumación desde tal punto de vista. Si correctamente partimos de la presuposición de que en 1 Corintios 15 el apóstol combate una herejía espiritualista y anticipadora, ello podría explicar por qué se expresa de una manera tan particular. Porque al parecer esta herejía no aceptaba el carácter todavía provisional de la victoria de Cristo y de la consumación que aún se esperaba. Los corintios debían aprender a entender que la consumación y la perfección prometidas en Cristo sólo habrían de llegar cuando en el mundo ya nada se opusiera a

---

Padre y su Palabra de revelación, esto es, el Hijo. Otros creen que 1 Co. 15:28 termina definitivamente con la persona y la obra de Cristo. Para una discusión comprehensiva en conexión con los puntos de vista de Marcelo de Ancyra, Calvino y A.A. van Ruler), véase Berkouwer, *The Return of Christ*, pp. 462ss. Para la Cristología «funcional» de Cullmann, véase también la primera parte de la sección 12.

200 Así Lietzmann, *Cor.*, p. 81.

201 En 2 Ti. 2:10 se habla explícitamente de la «gloria eterna», y en Ro. 5:17 de «reinarán en vida (eterna) a través de uno solo, Jesucristo».

Dios mismo, y cuando Cristo hubiera subyugado a todos los enemigos, incluyendo a la muerte. Pues la comisión y poder que Cristo recibió se expresan con estas palabras: «(Dios) sometió todas las cosas bajo sus pies» (v. 27, *cf.* vv. 25-27a). Pero esta palabra también implica que Dios mismo ha sido el gran iniciador y autorizador de todo ello y que, por tanto, no podrá hablarse de un estado de perfección (τὸ τέλος = «el fin», v. 24) antes que Dios mismo llene otra vez todas las cosas con su presencia gloriosa (vv. 27b-28). El modo por el cual —en la consumación de su obra— Cristo es por ello subordinado al Padre no debe considerarse como un suplemento escatológico de 1 Corintios 15,[202] sino más bien como un aspecto específico del gran futuro que resultaba de particular importancia para Pablo en su argumentación en 1 Corintios 15. Es por esto que formuló este aspecto de una manera tan rica.

Por otra parte, debe quedar claro que el hecho de que Cristo transfiera el reino al Padre y se sujete a él, no significa que desde ese mismo momento ya no se le llamará Hijo o que ya no tendrá poder o dominio alguno. Antes de encarnarse, el Hijo se hallaba vestido de la gloria de Dios (Fil. 2:6ss.; Col. 1:15, etc.), de la misma forma el honor y la gloria que Cristo recibió en su exaltación no son de una naturaleza temporal (Fil. 2:9ss.; Ef. 1:21). Por consiguiente, todas las cosas tienen en él su propósito y su subsistencia, así como a través de Cristo tienen también su existencia (Col. 1:16, 17). Y por esa misma razón, la gloria de aquellos que Dios ha destinado a llevar la imagen del Hijo (Ro. 8:29), también puede consistir en el hecho de que se les permite participar en su poder y su dominio (Ro. 5:17; 2 Ti. 2:12). Si alguien cree que esto se contradice con 1 Corintios 15:24 y 28, es porque no aprecia los numeroso matices que caracterizan al lenguaje bíblico. El poder monárquico de Cristo no tiene por qué finalizar cuando transfiera a Dios la subordinación de todos los poderes que él sometió. Aquí se exponen dos puntos de vista distintos, pero no contradictorios. Será más fácil aceptar este hecho si se logra captar qué realidades son las que se hallan en juego aquí, aun cuando no podamos percibir todos sus aspectos. Estas realidades no pueden ser descritas de una forma monolítica, sino que unas veces se verán desde un punto de vista, otras desde otro.

Dios será el todo en todos y nosotros estaremos siempre con el Señor. Estos son los dos puntos de vista desde los cuales se ha dicho todo lo que se pueda decir acerca de la consumación que comienza con la parusía de Cristo. Para todo lo que será en el reino

---

202 *Cf.* Berkouwer, quien niega que en 1 Co. 15:24 tengamos que ver con un «aspecto *exclusivo* del cumplimiento escatológico» (The Return of Christ, p. 438, n. 37).

venidero, Pablo centra toda su atención en este doble punto de vista. Esto no altera el hecho de que Pablo expresa de diversas manera cuál es el contenido de la vida con Cristo y del «todo» con el que Dios llenará finalmente todas la cosas. Dice que se trata de ser salvado por la vida de Cristo (Ro. 5:10), que es salvación con gloria eterna (2 Ti. 2:10), honor e inmortalidad (Ro. 2:7; 1 Co. 15:42ss.; 2 Ti. 1:10), gloria eterna (2 Co. 4:17), ver cara a cara (1 Co. 13:12), justicia, gozo y paz en el Espíritu (Ro. 14:17), conocimiento perfecto (1 Co. 13:12). Todos estos son conceptos de salvación, descripciones del don imperecedero de Dios. Cada uno de estos conceptos tiene su propio contexto, su origen y matiz particulares; y cada uno ofrece su propia contribución especial, a fin de dar a conocer en parte lo inexpresable (2 Co. 12:4) incluso ahora. Pero todas estas expresiones —en cuanto a calificaciones de la vida consumada se refieren— obtienen su contenido y significado particulares únicamente desde el evangelio de la revelación del misterio, predicado por Pablo en una incomparable multiplicidad de aspectos.

Índices

Índice general

Introducción

I
Corrientes principales en la historia de la investigación de la teología de Pablo

Pecado y redención

III
El pecado como modo de existencia

IV
La revelación de la justicia de Dios

V

La reconciliación

Nueva creación

VI
La vida nueva

VII
La nueva obediencia

La iglesia

VIII

La iglesia como pueblo de Dios

IX
La iglesia como cuerpo de Cristo

X
El bautismo y la santa cena

XI
La edificación de la iglesia

Escatología

XII
El futuro del Señor

Índice de materias

D

E

Índice de autores

Índice de citas bíblicas

Antiguo Testamento

Génesis

Éxodo

Levítico

Romanos

1 Corintios

2 Corintios

Efesios

1 Timoteo